دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 2

هيغل

مقاربات انتقادية لنظامه الفلسفي

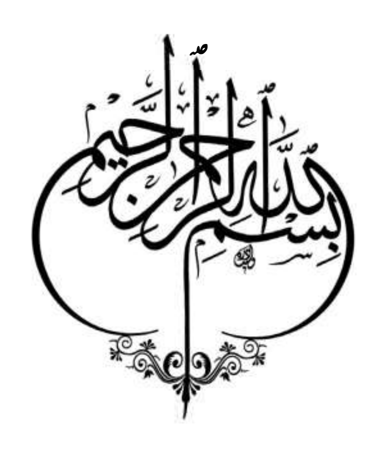


تأليف جماعي

إعداد: فريق المركز

العتبة العباسية المقدسة

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية


بسم الله الرحمن الرحيم


mohamed khatab

2 دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب

هيغل

مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي







دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 2

هيغل

مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي

مجموعة مؤلّفين

هيغل : مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي/ تأليف: مجموعة مؤلّفين -الطبعة الأولى -
النجف، العراق : العتبة العباسية المقدّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1441 هـ. =
2020.
544 صفحة ؛ 24 سم.-(دراسات نقدية في أعلام الغرب ؛ 2)
يتضمّن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة 523-536.
ردمك : 9789922625935
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. العتبة العباسية المقدّسة. قسم الشؤون الفكرية والثقافية-المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، معد. ب. العنوان.

LCC : B2948 . H44 2020
DDC : 193
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدّسة

فهرست الكتاب

فهرست الكتاب

فهرست الكتاب

كلمة المركز

لقد باتت المنظومة الفكرية الغربية في عصرنا الراهن واسعة النطاق في انتشارها الكبير والواسع، لدرجة أنّها بسطت نفوذها وتجاوزت تأريخ العالم الغربي وحدوده الجغرافية؛ لتُلقي بظلالها على جميع بقاع العالم، وتسود في مختلف الأوساط الفكرية المعاصرة. ومن ثمّ قطعت الطريق على سائر الأنظمة المعرفية لتقول كلمتها.

ويتقوّم الفكر الغربي المعاصر -رغم سطوته وسلطته الواسعة- على عمالقة تأريخ الفكر البشري، وهو بكلّ وجوده مدينٌ للمفكّرين القدماء والمدارس الفكرية والفلسفية التي تألّقت في العهود السابقة، والجدير بالذكر هنا أنّ تأثير علماء العصور الكلاسيكية والحديثة على هذا الفكر شاملٌ وباقٍ.

وبعد إخفاق العلماء الغربيين في صياغة الأنموذج الأمثل الذي كانوا يطمحون لترويجه في الحياة الاجتماعية للإنسان الحديث، وإثر عدم توقّفهم عن الفضول المعرفي إزاء شتّى الأوساط الفكرية في المجتمعات غير الغربية؛ واجه المفكّرون الشرقيون والغربيون المعاصرون سؤالاً مصيريّاً لا محيص منه حول الظاهرة الغربية الواسعة والمعقّدة؛ فهو سؤالٌ مشتركٌ، حيث يواجهه من يتصدّى لمواجهة المدّ الفكري الغربي، وكذلك من يدعو إلى الحوار والتبادل المعرفي.

هذه المواجهات الفكرية في عصرنا الحاضر محتدمةٌ في باطن العالم الغربي أيضاً على ضوء نقدٍ أثمر ظهورَ العديد من المصطلحات، مثل «مركزية أوروبا» و«العولمة» و«الأمركة»، وما شاكلها.

تنطلق هذه السلسلة «**دراسات نقدية في أعلام الغرب**»، وفق أولوياتها لتحقيق هدفها الأساسي، الذي يتّخذ من نقد الفكر الغربي قضية رئيسة له؛ وذلك من خلال الدراسات النقدية للفكر الغربي في إطار بحوث تحليلية نقدية للمنظومات الفكرية لفطاحل الفكر

الغربي، وروّاده الذين أنشؤوه بفضل جهودهم الفكرية، إضافة إلى بيان الهواجس والتساؤلات المطروحة بخصوص ما ذكر.

تلقاء ما تقدّم سوف نقترب على نحو الإجمال من أبرز الأنحاء المؤسِّسة للميتافيزيقا الهيغليّة بوجهيها الأنطولوجيّ (علم الوجود) والإبستمولوجيّ (علم المعرفة). وهو ما ستضيء عليه بإسهاب أبحاث ودراسات هذا الكتاب.

ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب (هيغل) إلى قرّائنا الكرام، نأمل أن ينال رضاهم و أن يساهم في تنمية الوعي النقدي في ساحتنا الإسلاميّة. ولا يفوتنا أن نشيد بجهود كل من ساهم في إنجاز هذا العمل، ونخصّ بالذكر منهم الأستاذ محمود حيدر، حيث قام بإعداد وتحرير هذه البحوث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

النجف الأشرف

جمادى الأولى 1441هـ

الفصل الأول:

هيغل في سيرته الذاتية ومفاهيمه

فجوة هيغل

محمود حيدر*

هل نمضي إلى هيغل كمثل من مضوا إليه وهم على حذرٍ مقيمٍ؟

لسنا على يقينٍ من أنّ هؤلاءِ جانبوا الصواب فيما حذَّروا منه، لكن سيبدو تحذيرهم كما لو كانوا يومِئون إلى مفزعةٍ معرفيّةٍ ستواجه كلّ من شاء الدخول إلى عالم هذا الفيلسوف. وأنَّى كان الأمر فمن المفيد للداخل إلى هذا العالم المكتظّ بالفجوات، ألاَّ يركن إلى البراءة وحسن الظنّ. ربما لهذا السبب سينعقد الرأي على أن من أبسط المآخذ على هيغل أنّه اقترف كتابةً غلب عليها الغموض والتعقيد وعسر الفهم.

* * * * * * * * * * * * *

يتّخذ هيغل من الديالكتيك دُربةً لفهم العالم وكشف أحاجيه. إلا أنّه لم يجرِ في دربته مجرى الحكيم اليونانيّ هيراقليطس، حيث أسّس للجدل كصراط لفهم الكون بوصفه انسجامًا محضًا لا تفاوت فيه. ومع أنّ أثر هيراقليطس حاضرٌ بعمقٍ في نظام هيغل الفلسفيّ إلا أنّ الأخير خالفه في المذهب: بدل أن يمضي بجَدَلهِ نحو الانسجام والتكامل في نظام الوجود، سينتهي أمره إلى الوقوع في مَصْيَدة النقائض. ومع أنّه ابتنى استراتيجيّته المعرفيّة على مبدأ

-المصدر: محمود حيدر، **فجوة هيغل دنيوة المطلق وذريعة مكر العقل**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ

*-مفكر وباحث في الفلسفة والإلهيّات ـ لبنان.

التضادّ بين الأشياء والأفكار، إلا أنّ هذا المبدأ لا يلبث أن ينتهي إلى تناقضٍ صريحٍ. كلّ شيءٍ - عند هيغل- يريد نقض نفسه ونقض نقيضه الذي يفعل بدوره الشيء نفسه. ولمَّا كانت النتيجة أنّ النقيضين لن يجتمعا أبدًا، رأى أن يكون الحلّ بثالثٍ يولد من النقيضين ويلمُّ شملهما. سوى أنّ المعادلة الهيغليّة عادت لتستولد مجددًا محنة الاجتماع المستحيل للنقائض، فلربما غاب عن هيغل في هذا الموضع أن يميّز بين نوعين من التضادّ؛ أحدهما تضادّ يستحيل الجمع بين طرفيه في شيءٍ واحدٍ، وتعريفه مذكورٌ في علم المنطق، والآخر تضادٌّ يستوي على اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ لكنّهما على تنافرٍ متواصلٍ، سوى أنّ اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ ليس بمستحيل، ولنا أن نقول بناءً على هذا، إن عدم التمييز بين هذين النوعين سيغدو أحد أبرز المشكلات في مجمل عمارته الفلسفيّة.

وبعد أن أضناه مبحثُ الوجود بذاته، سيُعرِضُ هيغل عن «ورطته اللاهوتيّة»، ليحكم على الوجود بالخلاء المشوب بالعدم، فلا وجود عنده إلا ما هو ظاهرٌ وواقعٌ تحت مرمى الأعين، وفي هذا لم يأتِ بجديد يَفْرُق بينه وبين السلف من أرسطو إلى ديكارت مرورًا بكانط ومن شاطرهم الرأي، فليس ثمّة على ما يبدو من مائزٍ جوهريٍّ بين ما ذهب إليه وما قرّروه، أخذ عنهم دربتهم ثم عكف على مجاوزتهم حتّى اختلط الأمر عليه حدّ الشبهة. آمن هيغل بالوجود ثم أخضعه للديالكتيك على خلاف ما استلهمه من جوهر الإيمان المسيحيّ. هو لم يفعل ذلك من أجل توكيد كفاية الوجود لذاته بذاته، بل للتقرير بأنّه متناقضٌ في ذاته، ومعنى هذا -كما يبيِّن في مدّعاه- أن وجود المجرّد - قبل وجود الطبيعة - يحتمل ألّا يكون موجودًا وموجودًا في الآن عينه. أي إنّه ينطوي هو نفسه على الوجود واللاوجود في الآن عينه، والحال فقد اصطدم كلّ من هذين النقيضين في نظامه الفلسفيّ لينجم من ذلك أن تحوَّلَ فكرُه بكامله إلى العكوف على ظواهر الموجودات، ثم ليسري مذهبه التناقضيّ إلى كلّ موجود، سواء أكان طبيعة أم إنسانًا أم مجتمعًا.

من المفيد للذكر.. أنّ إحدى أبرز النظريّات التي طرحها هيغل هي نفي (الوجود المحض) جملةً وتفصيلًا. ذلك لاعتقاده أنّ كلّ وجودٍ إنّما ينشأ إثر تركيبه مع العدم، بمعنى أنّ الوجود والعدم يجتمعان مع بعضهما ليتمخّض عنهما الوجود الطبيعيّ، ولقد سعى الرجل إلى توليفٍ ملتبسٍ يجتمع فيه الضدّان والنقيضان، ثم ليكون هذا التوليف مؤسَّسًا على فرضيّتين أساسيّتين:

مؤدّى الأولى: أن كلّ شيءٍ يكون موجودًا ومعدومًا في آنٍ واحدٍ.

ومؤدّى الثانية: أنّ التناقض في الموجودات هو أساس حركتها وتكاملها.

نظريّة كهذه، هي في عين كونها فلسفيّة هي منطقيّةٌ أيضًا، وتلقاء سعيها لبيان حقائق الأشياء، تروح هذه النظريّة تسلّط الضوء على قانون عمل الفكر، وإفصاحًا لمقصده يرى هيغل كلّ أمرٍ ذهنيٍّ هو أمرٌ واقعيٌّ في المقابل يرى عكس ذلك صحيحًا؛ ما يعني اعتقاده بوجود نحوٍ من التطابق بين الذهن والواقع الخارجيّ.

المعترضون على هذا التنظير يقولون: ليس من شأن العدم أن يتّصف بالوجود على أرض الواقع باعتباره نقيضًا له؛ لذا لا يمكن تصوّر حدوث انسجامٍ واتّحادٍ بينهما. بناءً على ذلك، سيخطئ هيغل ومن تَبِعُه لمَّا قالوا إنّ اتّحاد الوجود والعدم في (الصيرورة) يدخل في أصل اجتماع النقيضين واتّحادهما مع بعضهما. فهذه الصيرورة تنقض مبدأ امتناع اجتماعهما.

لعلّ أقصى ما بلغه هيغل في ميتافيزيقاه هو الوقوف عند المطلق كظهورٍ للواقع، بما ينطوي عليه من روح لامتناهٍ. ذلك بأنّ المطلق حسب هيغل واحدٌ، وهو الشيء ذاته أبديًّا، وعليه فإنّ كلّ عقلٍ معيّنٍ تاريخيًّا ينظر إلى ذاته ويدركها، ينتج فلسفةً حقيقيّةً ويقرّر مهمّةً تشبه قراره. وهذه المهمّة هي الشيء نفسه في جميع الأوقات، وما ذلك إلاَّ لأنّ قدر العقل المدرِك - ذاتيًّا أن يعمل في الفلسفة مع ذاته، حيث إنّ كلّيّة عمله، مثل نشاطه، تكمن في ذاته. إذًا، المطلق هو الذات بلا منازع في فلسفة هيغل. إنّه مبدأ الهويّة الكامن خلف كلّ التعدّديّة الظاهرة في التاريخ، وأمّا الفلسفة فهي الإدراك لهذا المطلق في التحقّق الذاتيّ؛ لذا سيقال إنّ الفلسفة الهيغليّة تشكّل في جوهرها كلّيّة ديناميكيّةً لحركة المطلق التي تعبُر التاريخ بحركةٍ دائريّةٍ لا مستقيمة، ونهاية حركة هذا المطلق محتواة ومتضمَّنة في بداية المطلق نفسه، والفرق بين البداية والنهاية هو فقط الفرق بين الفوريّة والتوسطيّة؛ ولذا فالهيغليّة هي فلسفة تظهير صيرورة إدراك الذات عند المطلق. ينظر هيغل إلى كل الواقع - الطبيعيّ، البشريّ، والفكريّ- انطلاقًا من علاقته بالمطلق ومن أجله، وهذا المطلق الواقعي ميسورٌ إدراكه ومعرفته. ولقد انفرد بهذا المدَّعى لينقض ما ذهب إليه الأسلاف من أن النومين (الشيء في ذاته) موجودٌ إلا أنّه يتعذّر إدراكه نظريًّا أو في حقل التجربة. وحجّة هيغل أنّ المطلق الذي ينشده يأبى مفارقة العقل، فهو معقولٌ في استتاره وظهوره بوساطة العقل

الكلّيّ، وهذا العقل هو ما يفتح السبيل إلى معرفة المطلق ما دام هذا الأخير ماكثًا في ذات العقل نفسه؛ لذلك اعتقد أنّ تاريخ الوعي الإنسانيّ هو انعكاسٌ لتاريخ وعي الروح المطلق عن ذاته، وأن تطوّر الوعي الإنسانيّ يتجسّد موضوعيًّا في عددٍ من الفعاليّات والحركات التاريخيّة والإبداعات الروحيّة ذات الطابع الملموس.

ثمّة مطلقان يواجهان هيغل: الله والكون. وفهمهما عنده لا يكون إلّا وفق مبدأ التضادّ، وبالتالي فإنّ الوصول إلى معرفتهما لا يكون إلّا وفق ديالكتيك التناقض، إلّا أنّ هذا الجمع غير المتكافئ سيجعله في مَعْثَرَةٍ كبرى لها تداعياتها المزعزعة لمنظومته الميتافيزيقيّة برمّتها. كان عليه أن يواجه استحالة تواجد المحدود والمطلق بصيغةٍ تُفضي بهما إلى الاتحاد الحلولي، إلا أنه لم يفلح. ذاك أن فجوةً مستحيلةً كانت تنتظره وهو يتصدى لمقولة الوجود. كان يقول: «الوجود هو ذات الوجود لا أنه وجود شيءٍ معيّن، فهذا الشيء المعيّن إن أخذناه بنظر الاعتبار لوجدناه عدمًا بذاته لا عدم وجود، وهذه الفكرة هي في الحقيقة مركز جاذبيّة نظام هيغل الفلسفيّ، إلّا أنّها ستشكّل الفجوة الكبرى التي ستخترق بنية هذا النظام، فلقد بدت مساعي هيغل على خلاف ما توصّل إليه مارتن هايدغر في مباحثه الوجوديّة خصوصًا سؤاله الأثير عن السبب الذي أفضى إلى وجود الوجودات بدلًا من العدم؟ الإجابة كانت بديهيّة من طرف هايدغر: إنّ الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد. لكأنّما يردّ على هيغل دون أن يسمّيه؛ ثم يضيف متعجّبًا: كيف يكون هناك وجودٌ محدّدٌ وغير محدّدٍ في آنٍ واحد. ومن جهتنا نضيف: كيف لهيغل أن يرتضي لنفسه السؤال عن شيءٍ ليس موجودًا؟

تجري الهيغليّة في اتجاهين متباينين: فلسفة تاريخ تَتَغَيَّأ التعرُّف إلى ماهيّات الظواهر، وفلسفة فوق تاريخيّة ترمي إلى معرفة المطلق؛ ولأن التباين بين الاتجاهين هو حصيلةٌ منطقيّةٌ لديالكتيك التناقض، فقد ظَهَرَا في وضعيّةٍ شديدة الالتباس؛ ولأنّه كان شغوفًا بميتافيزيقا المطلق، وبشغفٍ موازٍ بفلسفة التاريخ، راح هيغل يسعى إلى التوليف بينهما، مع ما سيلحق بهما جرّاء هذا التوليف من أضرارٍ فادحةٍ.

كتابه **فينومينولوجيا الروح** (1807) حَوَى هذين الشَّغَفَيْنْ المتناقضين معًا. ربما لم يكن هيغل يدرك ما قد يترتّب على رعايته للنقائض من معاثر، إلا أنّ الذين اتبّعوه على غير

هدى، سيوسِّعون من «فجوة التناقض» في نظامه الفلسفيّ، لقد اتخذوا من قوله أنّ «التاريخ هو مجرّد صيرورة للعقل المطلق» سبيلًا إلى توسيع تلك الفجوة، فالعقل الذي ابتنوه -تبعًا للمعلِّم- ليس ذاك الذي يتجلّى في الفرد، بل الذي يطوي الفرديّة بين جناحية ويُذيبُها في الروح اللامتناهي للجماعة الحضاريّة، ذلك أنّ الفرد الهيغليّ ليس إلا لحظات مارّة في التاريخ؛ ولذا لا يعوَّل عليه ما دام منفصلًا عن الكلّيّ.

مع هذا النحو من التنظير يبتدئ الالتباس الهيغليّ حول موقعيّة الفرد في التاريخ، فهل هذه الفكرة محايثة للتاريخ فعلًا، وهي بالتالي غايته التي يتحقّق فيها حضور الإنسان، أم أنّها العقل المطلق الذي يكون الإنسان سطوته مجرّد حامل أو حارس؟... إنّ ذلك على وجه الدقّة ما يُعبّر عنه هيغل نفسه بما يسمّيه تيه التاريخ وضلاله؟

يجمع هيغل ويفرِّق دون أن يهتزّ له إحساس بانقلاب الفكرة على نفسها، فلا شيء في منظومته أغرب من الفصل بين الفكرة المطلقة وتجلِّيها في التاريخ، والأشدّ غرابةً اعتقاده بواحديّة المطلق والمحدود في التاريخ من غير أيّ انفصالٍ. ولكن كيف له إذًا أن يقترف مثل هذه المفارقة الغريبة؟

ربما تناهى إلى هيغل مثل هذا السؤال، ليجيب عليه بمستخرجٍ مثيرٍ للشبهة حين يتحدّث عن مكر العقل وخديعته. فلقد ألقى باللآئمة على القدر المحتوم لمسار التاريخ البشريّ. العقل الماكر -كما تبيِّن المنحوتة الهيغليّة- هو الذي يقود التاريخ بمعزلٍ عن إدراك الإنسان، إنّه العقل نفسه الذي يظهر على شكل روح مطلق يسري في الزمن ويستعمل الرجال العظام ليؤدّوا وظائفهم دون أن يتمكّنوا من السيطرة عليه.

من أيّ مصدر أتى هذا العقل ليمارس مكرًا «كلّيَّ الجبروت» على الإنسان وتاريخه؟

لا شكّ أنّ هيغل سيلتمس الجواب لماَّ كتب «جوهر المسيحيّة»، حيث انعقدت قناعته حينئذٍ على أنّ الرعاية الإلهيّة محيطةٌ بالفكر والكينونة من كلّ الجهات، إلا أنّه على الرغم من إقراره بهذه الحقيقة المتعالية وتدبيراتها يعود ليهبط إلى «دَنْيوَة» هذا الإقرار، وحجّتُه في هذا، أنّ الاعتناء الإلهيّ بالعالم بات ساريًا فيه ولم يعد ثمّة ضرورة للنظر إليه كتدبيرٍ مستقلٍّ بذاته. زد على ذلك اعتقاده أن لا فجوة بين المحدود والمطلق ينبغي سدُّها عبر جدلٍ منطقيٍّ يعتمد على

السببيّة؛ لأنّ وجود المطلق ثابتٌ في جدليّات الفكر الإنسانيّ الذي يكشف عن العلاقة الحقيقيّة بين المحدود والمطلق. عند هذه النقطة بالذات ينعطف هيغل- وبتأثيرٍ من فلاسفة الحداثة الذين سبقوه- نحو «علمنة» الحضور الإلهيّ ليحصره بالفكرة المطلقة المتجلّية بالتاريخ الواقعيّ.

لقد رام هيغل من كتابه **فينومينولوجيا الروح** إلى التمهيد للمعرفة المطلقة، وسيذهب فيه إلى أنّ وضعيّة الإنسان تبدو مختلفة تمام الاختلاف عمّا هي عليه من منظور فلسفة التاريخ الكلاسيكيّة، فليس الإنسان - برأيه - هو الذي يؤوّل الوجود، بل إنّ الوجود هو الذي يُعبّر عن ذاته عن طريق الإنسان. بهذا الفهم لن يكون الإنسان هو المطلق أو الغاية الأسمى، وإنّما ملتقى الطرق، فالإنسان في النطاق المتقلّب للعقل المتناهي(الدنيويّ)، هو مجرّد كائنٍ متلقٍ وهو يعمل كواسطةٍ ومن خلالها فقط يكون ثمّة عقل أو روح مطلق.

لكي يفارق التشاؤم الذي تثيره فكرته حيال إنسان يتلقّى الأقدار من دون أن يكون بوسعه ردُّها أو تبديلها، ابتكر هيغل فرضيّته الملتبسة حول «مكر العقل وخديعته». لقد عنى بالخديعة والمكر، الواسطة التي يعتمدها العقل المطلق، وبمعزلٍ عن إرادة الإنسان، من أجل تمرير غاياته أنّى كانت النتائج المترتبة عليها غير أخلاقيّة. وعى الرغم من أنّ هيغل لا يقصد تبرير الخدعة كمعصيةٍ أخلاقيةٍّ، إلا أنّه يتعامل معها بوصفها أساسًا لفلسفة التاريخ، وتجلِّيًا للعقلانيّة التي تتجذّر في حياة الأمم وتاريخ الحضارات البشريّة. وعلى الرغم من أنّ المخادعة مرفوضةٌ عمومًا من الزاوية الأخلاقيّة[1] ، إلاّ أنّ هيغل قدم صورةً باهرةً لخديعة العقل بوصفها قدرًا محتومًا يحكم تطوّرات العالم البشريّ وتحوّلاته.

لنا هنا أن نسأل عن الكيفيّة التي سوَّغت لهيغل أن يصِل إلى هذا المفهوم الغريب ليجعله أساسًا أصيلًا في فلسفته للتاريخ؟

الملفت أنّ صاحب «**فينومينولوجيا الروح**» لا يضيره على ما يبدو أن تصير الأهواء- وبسبب من الخديعة المدَّعاة- حاكمةً على التاريخ الإنسانيّ كلّه، فهي- كما هو يرى- التي تحدّد فعل الناس، بمن فيهم أولئك الرجال الاستثنائيّين الذين تتطابق خصوصيّتهم الذاتيّة مع المضمون الموضوعيّ لروح الزمن. وهكذا تبدو خديعة العقل- بعيدًا من إعرابها العميق عن

[1]-Moraliste.

هُوَام توتاليتاريّ- متساوقة مع مفهوم التجلّي التاريخيّ للعقلانيّة المتجذّرة في الروح الأوروبيّة. وهي العقلانيّة الأداتيّة نفسها التي ورثها هيغل عن أسلافه ليمضي في «الأسطرة الفلسفيّة» لحضارة الغرب.

لم يكن أمام هيغل وهو ينظر إلى الحداثة كيف تتداعى أواصرها إلا أن يجد في الدولة المقتدرة تجسيدًا خاصًّا ل**فينومينولوجيا الروح**. أراد أن يستعيد ألق التنوير عن طريق إرادة الاقتدار التي يحلّ فيها كلّ فردٍ في جسد الجماعة الحضاريّة. سوف نرى كيف تظهر ماكيافليّة هيغل على نحوٍ صريحٍ في تأليه الدولة بوصفها تمثيلًا لـ «**فينومينولوجيا الروح**». على هذا الأساس، تعتبر الدولة أداةً ضروريّةً لتحقيق التوافق والانسجام بين مصالح متناقضة، والدفاع عن المتّحد التاريخيّ. ولئن تراءى قريبًا مما طرحه فيلسوف التاريخ الإيطاليّ جامباتيستافيكو بصدد العناية الإلهيّة للتاريخ البشريّ، إلّا أنّه سينتهي إلى حصر الإقرار بهذه العناية في الدولة التي هي عنده تعبير عن اللامتناهي، ولها حياةٌ مستمرةٌ بذاتها، ولا يمكن اختصارها في مجموعةٍ من المواطنين وُجدوا في فترةٍ معيّنةٍ من الزمن.

ربما كان هيغل على درايةٍ من أنّ الذي يعيش الخديعة ويعاينها هو الأقدر على معرفة السرّ المحفوظ بمكر العقل المطلق وخديعته؛ لهذا السبب سينحو في السنين الأخيرة من عمره إلى الانخراط في قلب الحدث الأوروبيّ وضوضائه، ويمضي إلى الحدّ الأقصى من التحيُّز للأمّة الجرمانيّة من أجل أن يفقه الروح المطلق وتجليّاته.

فلو كان من نعتٍ لميتافيزيقا هيغل السياسيّة وهو يستظهر تعالي روح الغرب، لصحّ نعته بفيلسوف الإمبرياليّة الممتدّة، تلك التي تستمدّ من العقل الخادع للتاريخ ذرائعيّتها وعوامل ديمومتها. ومع أنّ ثمّة من وَجدَ لهيغل مبرّرًا لتحيُّزه العرقيّ عن طريق إنشائه ميتافيزيقا محكمة الإتقان، فعليه أن يقرأه بعنايةٍ كرّةً أخرى ليرى كيف استحالت فلسفته كهفًا أيديولوجيًّا للمطلق الغربيّ.

جورج ويلهلم فريدريك هيغل
السيرة الذاتية والفلسفية

وُلد جورج ويلهلم فريدريك هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) في 27 آب/ أغسطس 1770 في شتوتغارت (Stuttgart)، من عائلةٍ بُورْجوازِيَّةٍ صغيرةٍ تدين بالبروتِستانتيّة اللوثرية، وكان والده مُوظّفاً. درس في الثانويّة حيث حصل على ثقافةٍ كلاسيكيّةٍ مَتينَةٍ عبر قراءته وترجمته وشرحه للمُؤلِّفين الإغريق واللاتينيين. كان يُعَدّ للمسار الكنسي، الذي يمثّل الطريق المضمون في ورتنبرغ (Wurtemberg)، حيث يتمّ تكوين القساوسة وتُدفَع لهم الرواتب من قِبل الدولة. من ثم تمّ قَبوله عام 1788 في وقف توبِنغن (Tubingen)، وهو عبارة عن مدرسةٍ إكليريكيّة كبيرة يجري فيها إعداد قساوسة المستقبل، تلقّى هيغل فيها تكويناً فلسفياً ولاهوتياً تقليدياً، كان ردّ فعله ضدّ هذا النمط من التكوين في كتاباته الأُولى قوياً. من ثمّ تابع هيغل مع زميلَيْه في الدراسة شيلنغ (1854- 1775) (Schelling) وهولدرلِن (1770-1843) (Holderlin)، أحداث فرنسا بشغفٍ، ويُقال أنّهم غرسوا معاً شجرة الحريّة. إلاّ أنّ عصر الرعب [في فرنسا] سوف يُخفِّف من حماس هؤلاء الشباب الذين كانوا بالأحرى جيرونديين، فأُولى رسائل هيغل المحفوظة تُدين «حقارة الروبسبييريين» (Corresp., 1, 18). ولكنّه، بعكس آخرين (ومنهم شيلنغ)، لم يتراجع قطّ عن اعتناقه لمبادئ الثورة، التي تمتزج بالنسبة إليه بمبادئ الحداثة السياسيّة والاجتماعيّة[1].

في أواخر دراسته اقتنع هيغل أنّه لم ينشأ ليكون قسّا، بل سوف يصبح مربياً. وكانت محطّته الأولى برْن (Berne)، حيث قام في سنواته الثلاث الأولى بتدريس

[1] - هيغل والهيغلية، جان- فرانسوا كيرفغان، ترجمة: فؤاد شاهين، دار الكتاب الجديد، بيروت 2017، ص 9-10.

المبادئ الأوّلية لأطفال عائلة فون ستايغر (Von Steiger) النبيلة، مستفيداً من مكتبتها الغنيَّة لتوسيع ثقافته.

اكتشف هيغل الاقتصاد السياسي بقراءته لترجمة المركنتيلي الإيكوسي جيمس ستيوارت (James Stuart)؛ وباشر في قراءة كتاب ثروة الأمم لآدم سميث (1723) (1790-Adam Smith) الذي يذكره ويعلِّقُ عليه في مخطوطات يينا (Iéna)، وقرأ أيضاً لهيوم (Hume) وجيبون (Gibbon) ومونتسكيو (Montesquieu) وروسو (Rousseau) («بطله»، حَسَب زميلٍ له في الوقف)، وبالتأكيد كانط (Kant) (كتاب الدين، المرجع الأساسي لكتابات الشباب). واستفاد أيضاً من فصل الصيف ليقوم برحلةٍ في جبال الألب، كما يظهر أنّ هيغل لم يكن مُولعاً برومانسيّة المناظر الخلّابة للجبل! فما كان يُهمُّه همّ الناس والوقائع الاجتماعية والتاريخ لا جمال الطبيعة. تشكل إقامته في بِرْن تاريخ أول كتابٍ تمّ نشره؛ ترجمة [بدون ذكر منجزها] كانت ترجمة (مغفلة) للرسائل السريّة لأحد ثُوّار بلاد الفود (Vaud) ج.ج. كارت (J.J. Cart). وكتب أيضاً مجموعة مُقتطفاتٍ بخصوص «الطابع الوضعي» للدين المسيحي وحياة المسيح، هذه الكتابات لم تكتمل ولم تُنشر.

في صيف 1796، غادر هيغل سويسرا ليلتحق بمركزٍ تدريسيٍّ جديدٍ، في فرانكفورت هذه المرة، سيجدّد هناك اللقاء بهولدرلِن الذي سيكون له الفضل في حصوله على هذا العمل الذي سيشغله حتى آخر عام 1800. لا نعرف إلا أشياءَ قليلةً عن هذه الحِقْبة. سيقيم مُراسلةً مع صديقةٍ له من مرحلة الطفولة وهي نانيت أنديل (Nanette Endel)، لا علاقة لها بالمراسلات المتبادلة مع هولدرلِن ومايونيمته سوزيت كونتار (Suzette Gontard). لقد عاشر بانتظام إسحاق فون سان كلير (Isaac Von Sinclair)، صديق هولدرلِن وحاميه. ومرّ بفترة اكتئابٍ، لا تُقارَنُ بالانهيار النفسي لهولدرلِن، لكنّها تركت آثارها عليه. مع ذلك كانت الإقامة في فرانكفورت خِصبةً على الصعيد الفكري. أكيد، لم يَنْشُر هيغل شيئاً غير ترجمة النشرة الهجائيّة لِ«كارت» التي جرى تحضيرها في بِرْن؛ وتخلّى عن نشر مقالةٍ ذات ميلٍ جمهوريٍّ حول الوضع السياسي لورتمبرغ (Lunrtemberg).

بالإضافة إلى ذلك، بدأ بكتابة ما كان ينبغي أن يُصبح كتاباً حول وضعيّة الإمبراطوريّة، لو أنّ روح العصر (المُمثَّلة في نظره في نموذج البطل الحديث، بونابرت) لم تعجّل باحتضاره، وقد

لوحقت هذه المخطوطة، ثم جرى التخلّي عنها في بداية إقامته في يينا. بعد قرن من الزمن، اكتُشفت هذه المخطوطة بعنوان تكوين الإمبراطورية الألمانية وهي مُفعَمة بالروح الجمهورية المُستوحاة من مكيافيلي. لكن الأساسي في عمل هيغل يدورُ دائماً حول المسائل الفلسفيّة - الدينيّة. أصبح أقلَّ تأثّراً بكانط ممّا كان عليه في بِرْن، فاكتشف إطاراً مفهومياً فريداً لبحث ما تقصِّر فيه اللغة المعروفة، وهو ما أوصله إلى صياغة فلسفته الخاصة. حيث يقول: من الآن فصاعداً يجب تجاوز «الانفصال» الذي يطبع حياة الشعوب الحديثة، لكن بالاضطلاع به وبمُواجهته، يجب التوصّل إلى «الاجتماع مع الزمن» بوساطة الجدليّة (Francfort, 377).

بحث هيغل عن منصبٍ أكاديميٍّ مُلائمٍ لشُهرته، وكان يأمل بكرسيٍّ في جامعة إيرلنغن (Erlangen)، لكن في النهاية وظَّفته جامعة هايدلبرغ (Heidelberg) وهو بعمر ست وأربعين سنة. قضى فيها سنتين، نشر خلالهما موسوعة العلوم الفلسفيّة (1817)، وهي اختصارٌ للنظريّة التي عرضت أخيراً بكاملها، ومن حينها أصبح يُدرِّس على قاعدة هذا الكتاب (وقد صدرت منه طبعتان عام 1827 و1830)، مُتوسّعاً في دروسه بهذا الجزء من الكُلّ أو ذاك.

إنّ مُعظم النشاط الفكري لهيغل في برلين لم يكن في مجال النشر: لقد عمل فصلاً بعد فصل في دروسه التي كان يُلقيها بالتناوب عن أجزاء النسق. نُشرت هذه الدروس من قِبل تلاميذه الذين استخدموا مُلاحظاته ودفاتر المُستمعين التي تُشكِّل مع الكتابات المنشورة خلال حياته، الطبعة الكبرى، حيث ظهر عشرون مُجلَّداً منها انطلاقاً من العام 1832. وقد أصبحت بعد ذلك دروس التاريخ والفنّ والدين وتاريخ الفلسفة تحتلُّ في التأويل الهيغلي مكاناً مُعادلاً للكتابات المنشورة، إلى درجةٍ تبدو فيها أحياناً مبدّلةً لصورة هذا الفكر.

أما في ما يتعلَّق بحياة هيغل، فإنّها قد انتهت في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1831، إذ تُوفّي متأثّراً بداء الكوليرا الذي أجهز عليه في أيامٍ قليلةٍ. غاب هيغل تاركاً أعمالاً صعبةً. وقد كان واعياً للأمر ولذلك تُعزى إليه هذه الكلمة: «واحد فقط فَهِمَني، ومع ذلك لم يفهمني». فالشهرة التي تعتبره أرسطو العصور الحديثة، لم تكن تُغيظه، بدليل أنّه ختم موسوعته باستشهاده من كتاب «ما وراء الطبيعة» الذي كان له الأثر الكبير في نظامه الفلسفي.

جورج فريدريك هيغل، الفيلسوف الشاهد على ولادة المركزيّة الأوروبيّة

رامي طوقان*

يكاد يجمع الباحثون في الفكر الغربيّ الحديث على أنّ فلسفة هيغل من أصعب الفلسفات، والصعوبة في هذا المعنى لا تكمن فقط في تعقيدات مفاهيمها، بل حتّى في إمكانيّة بلوغها وغربلة اتجاهاتها؛ ذلك أنّ هذا الفيلسوف الألمانيّ الكبير كان يُدخل مفاهيمَ جديدةً أحيانًا أو يُشدّد على نواحٍ ليست من صلب نظريّته. لقد دخلت في فلسفة هيغل أمورٌ متشعّبةٌ أضفَت عليها أحيانًا مسحةٌ من الغموض والتناقض. لكنّ ذلك كان من صلب نظريّته المبنيّة على المنطق الجدليّ، حيث يكون النقيض أساسيًّا في فهم الفريض وكينونته. ومع ذلك لم يكن هيغل معزولًا عن قضايا ومشاكل عصره، ولم يكن يعيش في صومعةٍ فكريّةٍ، لقد درَّس الفلسفة وتاريخها في أهمّ جامعات ألمانيا من توبنغن إلى يينا وفرانكفورت، وأخيرًا في جامعة برلين. ودخل في نقاشٍ واسعٍ حول الأنظمة السياسيّة، وكان مؤيّدًا للثورة الفرنسيّة ولحملات بونابرت، التي وجد فيها إنقاذًا لأوروبا من ظلمات القرون الوسطى، ولكن نستطيع القول إنّ فلسفة هيغل، على الرغم من غموض موضوعاتها وتداخلها، فقد كانت في مساحةٍ واسعةٍ منها فلسفةً سياسيّةً تمّ تسخيرها في خدمة الاجتماع السياسيّ الأوروبيّ.

-المصدر: رامي طوقان، جورج فريدريك هيغل، الفيلسوف الشاهد على ولادة المركزيّة الأوروبيّة، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ .

*-رامي طوقان، مترجمٌ وباحثٌ في الفلسفة الغربيّة.

فالهيغليّة -كما لاحظ بعض مؤرّخي الفلسفة الحديثة- هي فكرٌ للفردانيّة، رغم ما يُقال عنها بأنّها فلسفةٌ «توتاليتاريّة». فالحرّيّة السياسيّة للمواطن الحديث هي في قلب فكر هيغل المناصر لأفكار ثورة 1789، هذا إلى جانب أنّ الفردانيّة الفيزيائيّة-البيولوجيّة والفردانيّة بالمعنى الماورائيّ للتعبير تحتلّان مكانًا أساسيًّا في هذه الفلسفة، وبناءً على هذا الرأي فإنّ أبسط نقدٍ لهيغل، لا أقلّ أكثر النقود أهميّةً، هو أنّه كتب بطريقةٍ غلب عليها الغموض وصعوبة الفهم. لذلك يظلّ السؤال مفتوحًا، وهو الذي يتعلّق بمقدار ما تعلّم هيغل من المعنى الذي قصده لوك من توضيح التصوّرات، أو من إرادة كانط لناحية توضيح آرائه وتسويغها[1].

وما من شكٍّ أنّ فكر هيغل هو، من نواحٍ عديدةٍ، فكرٌ يعكس التغيّر عبر التوتّرات. فمن الثورة الفرنسيّة وأحداثٍ أخرى تعلّم أن ينظر إلى التاريخ كعمليّة تشكيلٍ مندفعةٍ جيّاشةٍ، وفي أيّ وضعٍ تاريخيٍّ يمكننا دائمًا أن نفهم هذه الحوادث التاريخيّة بالتفكير الانعكاسيّ العميق اللاحق بما حدث، لقد وُجّهت في هذا المضمار عدّة اعتراضاتٍ حول فلسفة هيغل. خصوصًا منها تلك التي وجّهها الفيلسوف الوجوديّ كيركيغارد في قوله:

«أن ليس للفرد مكانٌ في نظام هيغل، أو بالنسبة إلى ما اعتبره نظامًا فلسفيّا أدخِل الفرد فيه ضمن فكرة الكلّيّ، أي في الدولة والتاريخ، فهو لم يعتقد أنّه يمكن للفرد أن يتدخّل في التاريخ، أي إنّ من يصنع التاريخ ليسوا من سُمُّوا بالسياسيّين العظام، بل التاريخ هو الذي يستعمل هؤلاء. وغالبًا من غير أن يكون هؤلاء الفاعلون واعين بما يفعلون فعليًّا. فقد ظنّ نابليون أنّه سيوحّد أوروبا، غير أنّ التاريخ استخدم نابليون ليؤسّس قوميّةً جديدةً. وعليه فالتاريخ يحقّق تقدّمه المعقول الموضوعيّ، سواء أَفَهم أناس ذلك الزمان أم لم يفهموا ما يفعلون. فللتاريخ منطقه الخاصّ الذي يمكن للفاعلين فيه أن يسيئوا تأويله»[2].

قد يبدو اعتراض كيركيغارد، من الوهلة الأولى، اعتراضًا صحيحًا؛ إذ من السهل إدانة دعم هيغل للوحدة الألمانيّة بغية تقوية الدولة الألمانيّة في ضوء المئة والخمسين عامًا التي

[1]-فؤاد شاهين، مقدمة ترجمة كتاب: **هيغل والهيغليّة** للباحث الفرنسّي جان فرانسوا- كيرفغان -دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت 2017- ص 8.

[2]-المصدر نفسه، ص10.

تلت من تاريخ ألمانيا. غير أنّ مثل هذا الحكم ينطوي على مفارقةٍ تاريخيّةٍ، وقد كان أمرًا معقولًا في ذلك الزمان عند المواطن الألمانيّ الواعي سياسيًّا أن يكافح من أجل تقوية الدولة، وعلى الرغم من أنّ هيغل نفسه اعتقد أحيانًا أنّه كلّيُّ المعرفة، فإنّه ليس بالضرورة أن يكون عارفًا، أو أن يتحمّل جزئيًّا مسؤوليّة الكوارث الألمانيّة السياسيّة في القرن العشرين، كما أنّه من المعقول الاعتقاد بأنّ ما كتبه هيغل في فلسفة الحقّ[1]، وتحت ضغط المراقبين، لا ينطبق بكامله على وجهات نظره الخاصّة، بمعنى أنّ هيغل في أوساطه الخصوصيّة كان يعبّر عن وجهات نظرٍ ليبراليّة. في ما يتعلّق بمسألة توتاليتاريّة هيغل المفترضة، يمكننا القول إنّ هيغل الرسميّ نجده، مثلًا، في كتاب **فلسفة الحقّ،** حيث يدعم الدولة البروسيّة في زمانه (حوالى 1820). فالمثال الأعلى الذي عبّر عنه هيغل عمومًا كان من نواحٍ عديدةٍ سلطويًّا ولم يكن توتاليتاريًّا ولا فاشيًّا[2]. فقد دعم فكرة حكمٍ قويٍّ دستوريٍّ، ورفض فكرة دكتاتورٍ حاكمٍ وفقًا لنزواته؛ وعليه فإنّ ما أراده هيغل هو دولةٌ محكومةٌ بالقانون والحقّ، وازدرى اللاعقلانيّة، في حين أنّ الفاشيّين امتدحوا اللاّعقلانيّة والحكم غير الدستوريّ، وتبعًا لهذه النظرة عن الفكر الشموليّ تركّزت أبحاثٌ كثيرةٌ على تحليل الطبيعة المحافظة عند هيغل. والذين ركّزوا على هذا الجانب المحافظ في شخصيّته هم المفكّرون اليساريّون على الأغلب. غير أنّ لمصطلح **محافظ** معانيَ عديدةً- كما أنّ له معانٍ مرافقةٌ إيجابيّةٌ وسلبيّةٌ. فإذا كان المعنيّ بـ «المحافظ» من يريد الحفاظ على الوضع القائم[3]، فإنّ هيغل لم يكن محافظًا، إذ رأى أنّنا لا نستطيع بشكلٍ دائمٍ «المحافظة» على أشكال الحكم القائمة؛ لأنّ كلّ ما هو موجودٌ يخضع لتغيّرٍ تاريخيٍّ[4]؛ لذا، كان معارضًا، وبشكل مباشر، لفكرة المحافظة السكونيّة. والتغيّر التاريخيّ في فكره إنما يحدث على شكل قفزات نوعيّة، أي أنّ التغيّرات حتميّةٌ، وتحدث عبر تحوّلاتٍ بعيدة الأمد، غير أنّ هيغل زعم أنّ ما هو جوهريٌّ، يحفظ، دائمًا، في صورة حلول[5] أعلى، فالقفزات الحتميّة النوعيّة تؤدّي دائمًا إلى حلولٍ تضمّ

---

[1]-The Philosophy of Right.

[2]-يعترض هربرت ماركوز في كتابه **العقل والثورة** (***Reason and Revolution***) على هيغل ويرى أنّه كان أبعد ما يكون عن الفاشيّة، لأنّه أيّد فكرة دولةٍ دستوريّةٍ تحكمها القوانين.

[3]-status quo.

[4]-المصدر نفسه.

[5]-Syntheses.

الطروحات[1] والنقائض[2] في مستوى أعلى؛ لذا فإنّ الأشكال القائمة تكون محفوظة[3].

نقد الحتميّة التاريخيّة

لكن ماذا عن رؤية هيغل كفيلسوف تاريخٍ وخاصّةً بالنسبة لموقفه من مقولة الحتميّة التاريخيّة؟

هذا السؤال شغل مساحةً واسعةً من النقاش في زمن هيغل، وفي الأزمنة التي أعقبت طروحاته الفلسفيّة. والمعروف أنّ نظريّة هيغل الخاصة بما يعرف ب «الفوز الديكالكتيكي» تتضمن تفاؤليّةً تاريخيّةً. ذلك أنّ التاريخ يجمع كلّ النواحي الفُضلى للخبرات السابقة. هنا بالتحديد يطرح نُقّاد هيغل مجموعةً من الأسئلة: هل نحن على يقينٍ من أنّ عصرنا هو جميعةٌ[4] لأفضل ما في الماضي؟ ألا يمكن أن تكون نواحٍ جوهريّةٌ قد فقدت؟ ألا يمكن ألّا يكون كلّ تغيّرٍ شاملًا ومنتصرًا في صعوده إلى مستوًى أعلى، وأن تكون معظم التغيّرات ناتجةً من صراعات بين جماعاتٍ مختلفةٍ وثقافاتٍ مختلفةٍ. ولكن ألا يمكن أن تمثّل فلسفة هيغل من هذه الزاوية شَرْعَنةً للرابحين التاريخيّين، ولو كانت «باهتة» من الوجهة السياسيّة؟

يعتقد بعض الهيغليّين المحدثين أنّ التاريخ قد وصل إلى نهايته، أي إنّ الجميعة الأخيرة تبدو ماثلةً في رأسماليّةٍ ذات دولةٍ ضعيفة التنظيم، وسوقٍ قويّة التوجّه، مع وجود حكمٍ ديمقراطيٍّ واعترافٍ بحقوق الإنسان؛ ولذا فلا وجود لنفيٍ مقبولٍ لهذه المؤسّسات، ولا لانتصارٍ مقبولٍ على هذه المؤسّسات. والتقدّم التاريخيّ، منذ الآن فصاعدًا، لا يعني سوى رأسماليّةٍ متحسّنةٍ ومزيدٍ من الديمقراطيّة وحقوق الإنسان.

هل ذلك يعني أنّ «قوّة النفي» لم تعد فاعلةً في العالم الحديث؟ إذا كان الأمر كذلك فإنّ الهيغليّين اليمينيّين سيكونون على صوابٍ مقابل الهيغليّين اليساريّين. والتأويل اليمينيّ الهيغليّ، يظهر هيغل مفكّرًا تاريخيًّا واقعيًّا. غير أنّه، حتى إذا افترضنا عدم وجود إمكانيّةٍ

[1]-Theses.

[2]-Antitheses.

[3]-للمزيد من الوضوح حول الطابع المحافظ لفكر هيغل السياسّي:

The Hegel Reader. Edited by Stephen Houlgate. Oxford: (n.pb.) - 1998. PP. 73

[4]-Synthesis.

لظهور أشكالٍ من المؤسّسات الاجتماعيّة ذات النوعيّة الأعلى، وأنّ التاريخ وفقًا لذلك المعنى قد بلغ نهايته، فإنّنا سنظلّ نختبر انهياراتٍ ونكوصاتٍ، حيث يندر أن تبقى الحياة على وجه البسيطة كما هي وإلى الأبد، وهناك بشكلٍ دائمٍ خطرُ حدوث أزماتٍ عظيمةٍ، إمّا لأسبابٍ خارجيّةٍ (من الطبيعة) أو لأسبابٍ داخليّةٍ (من أنظمتنا الاجتماعيّة وثقافتنا)[1].

ثلاثيّة الديالكتيك والكلّيّة والتطوّر الصاعد

يلاحظ الباحثون أنّ هيغل كرّس مفهومه حول الديالكتيك ليكون عماد فلسفته السياسيّة؛ لهذا السبب يتداخل في تأويله الديالكتيك مع مفهوم الكلّيّة الذي يؤكّد اعتبار التفكير وسيلةً سياسيّةً للتطوّر إلى الأمام، وهذا ما يتقاطع عمومًا مع فلسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر(1700)، علمًا أنّ فلاسفة عصر التنوير اعتبروا الحقيقة متمثلةً في المعرفة العلميّة وبمقدار كبير. أمّا عند هيغل، فإنّ الحقيقة الفلسفيّة تجد أساسها في تفكيره المنصبّ على الافتراضات المسبقة الترانسندنتاليّة الناقصة، وكما قد نرى لاحقًا، فقد أكد الهيغليّون اليساريّون مثل الفيلسوف الألمانيّ المعاصر يورغن هابرماس على تلك النقطة. وعندما يتكلّمون عن الانعتاق والتحرّر فهم لا يعنون (مثل الليبراليّين) تحرّرًا فرديًّا من التقاليد بوصفها أبعادًا فوق-فرديّة، وإنّما يعنون تحرّرًا من اللاَّعقلانيّة الاجتماعيّة كخطوةٍ نحو مجتمع أكثر عقلانيّةً. وهم يفعلون ذلك عبر التفكير النقديّ (نقد الأيديولوجيا) الرافض للافتراضات السابقة الترانسندنتاليّة الناقصة أي نقد (الأيديولوجيّات) لصالح أطرٍ أوفى[2].

لا يبدو التاريخ، في نظرة التفكير التحريريّ للهيغليّة، مجموعةً من الأحداث المنفصلة، بل هو عمليةٌ تفكيريّةٌ تشقّ البشريّة الطريق من خلالها باتجاه الإطار الأفضل. تمامًا مثلما رأى أرسطو أنّ البشر كانوا قادرين، في بادئ الأمر، أن يبينوا معنى تآلفهم ووحدتهم عبر تحقيق قدراتهم في الأسرة والقرية ودولة المدينة. رأى هيغل أنّ البشريّة كانت قادرةً في البداية، على تحقيق الإدراك الذاتيّ والمعرفة الذاتيّة وقد فهمت الكائناتُ البشريّةُ، أوّل ما فهمت، طبيعتها، عندما «عاشت» الأطر المختلفة واستطاعت أن تفكّر بتلك العمليّة. وبكلماتٍ أخرى يمكن

[1]-The Hegel Reader, Ipid. PP. 77.

[2]-غنار سكيربك ونلزغيلجي- تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين- ترجمة: حيدر حاج إسماعيل - المنظمة العربيّة للترجمة - بيروت 20 12- ص 657.

القول إنّ التاريخ هو العمليّة التي بفضلها يدرك البشر أنفسهم، عبر استعادة الماضي والتفكير فيه طبقًا لجميع الافتراضات السابقة الترانسندنتاليّة (طرق الوجود) التي عيشت واختُبرت. وهكذا يؤدّي التاريخ إلى بصيرةٍ ذاتيّةٍ متزايدةٍ، فالتاريخ بالنسبة لهيغل ليس شيئًا خارجيًّا يمكننا ملاحظته من الخارج، فنحن دائمًا نلاحظ من خلال أبعادٍ ما، وتلك الأبعاد تتشكّل في التاريخ. والبعد الذي به نفكر ونختبر هو نتيجة العمليّة التاريخيّة لتطور الذات. وهكذا، يبعد هيغل نفسه عن الموقف اللاتاريخيّ الذي غالبًا ما يظهر مترافقًا مع المذهب التجريبيّ-الحسّيّ الراديكالي. ولكن كيف لنا أن نعرف ما إذا كانت طريقة رؤيتنا للعالم هي الصحيحة وهي الرأي النهائيّ؟

زعمت التأويلات أنّ هيغل اعتقد اعتقادًا فعليًّا بوجود مجموعةٍ من الأبعاد التي تمثّل البعد الصحيح والنهائيّ (المعرفة المطلقة = فلسفة هيغل)، وأنّه لم يعتقد إلا بأنّنا، وبشكلٍ دائمٍ، على الطريق نحو بعدٍ ينبغي أن يكون، ولكن ثبت أنّ تلك المعرفة المطلقة هي هدفٌ لا يمكن تحقيقه، وغالبًا ما تقول الكتب المدرسيّة أنّ الديالكتيك الهيغليّ هو نظريّةٌ عن كيفيّة تحوّل أطروحة[1] إلى نقيضها[2]، ثم تحوّل هذا النقيض، من جديدٍ، إلى تركيب[3] وهو عبارة عن أطروحةٌ من نظامٍ أعلى، ثم يجلب هذا التركيب بدوره نقيضًا جديدًا، وهكذا. من المفيد أن نلاحظ في هذا المجال أنّه إذا كانت كلمة ديالكتيك المشتقّة من الفلسفة اليونانيّة، تعني «النقاش»، فالديالكتيك عند هيغل هو التطبيق على المحادثات النظريّة وعلى العمليّة التاريخيّة الواقعيّة في الوقت نفسه؛ ولذلك ينشأ الديالكتيك في العمل النظريّ الهيغليّ عندما تشير التصوّرات والمواقف إلى ما يتعداها من تصوّراتٍ ومواقفَ أكثر كفايةً، أمّا في الممارسة فالديالكتيك يظهر عندما تنشأ آفاقُ فهمٍ ترانسندنتاليّةٌ مختلفةٌ متّجهةٌ نحو اكتمالها في الدولة.

يذهب بعض نُقّاد هيغل إلى الحدّ الأقصى من النقد حين يقولون أنّ نظريّته في الديالكتيك هي مجرّد نسخٍ غير موفّقٍ للفيلسوف اليونانيّ هيراقليطس؛ لذلك اعتبروا أنّ ما يسمّيه هيغل ديالكتيكًا ليس سوى خليطٍ مضطربٍ من العلم التجريبيّ-الحسّيّ (مثل البسيكولوجيا) وما يشبه المنطق. ويبدو أنّ هذا الاعتراض قد صدر عن المدرسة التجريبيّة - الحسّيّة المتطرّفة،

---

[1]-Thesis.

[2]-Antithesis.

[3]-Synthesis.

التي ترى أنّه لا وجود لمناهجَ مشروعةٍ، ما خلا مناهج العلم التجريبيّ - الحسّيّ ومنطق الاستنباط، ومع أنّ المدرسة التجريبيّة - الحسّيّة هذه هي ذاتها محلّ إشكال ونقد، فهذا لا يعني أنّ هيغل الديالكتيكيّ ليس موضع شكّ.

الأسرة والمجتمع المدنيّ

معظم المجالات التي تناولها هيغل في محاضراته الجامعيّة، وكذلك في كتابه الشهير **فينومينولوجيا الروح**، كانت خاضعةً لرؤيته الميتافيزيقيّة، ونذكر هنا على الخصوص الأمور التي تتعلّق بتصوّره للأسرة والدولة والمجتمع المدنيّ. على سبيل المثال يبدأ هيغل من الأسرة؛ التي فيها يصير الفرد اجتماعيًّا وفرديًّا، أي يدخل عبرها إلى المجتمع والتقاليد. ويرى هيغل أنّ مسألة التوفيق بين حرّيّة الفرد والتماسك الاجتماعيّ هي المسألة الأساسيّة التي تواجهها الحداثة؛ لذا يجب فهم فلسفة الأسرة عند هيغل في هذا الضوء، أي: الأسرة الصغيرة المقتصرة على الأمّ والأطفال والوالد، والتي تعتمد في عيشها على ثروة العائلة، هي في نظر هيغل الثقل الوازن لفرديّة المجتمع البورجوازيّ؛ لأنّ الحبّ والتماسك قيمتان أساسيّتان للأسرة.

أساس الأسرة الحديثة هو الحبّ المتبادل بين الرجل والمرأة، وعن طريق هذا الحبّ يتبادل الاثنان التعارف، وتتحدّد هويّة كلّ شخصٍ تحديدًا مشتركًا مع تحديد هويّة الشخص الآخر، ويُعرف كلّ واحدٍ منهما بالآخر؛ لذا فإنّ هويّة كلّ واحدٍ منهما ليست صفةً فرديّةً منعزلةً، بل هي قائمةً على العلاقة المتبادلة بين الشخصين، لذا فإنّ الزواج ليس مجرّد مسألةً شكليّةً خارجيّةً، فهو أوسع منها. فالاعتراف المتبادل بين الرجل والمرأة داخل مؤسّسة الزواج المعترف بها اجتماعيًّا يقيم تسويةً للحريّة على شكل حبٍّ وعاطفةٍ غراميّةٍ مع الهويّة المتبادلة والاعتراف الاجتماعيّ.

يُستنتج من ذلك أنّ هيغل كان يميل إلى المحافظة على نظرته إلى المرأة والأسرة، فهو يعتقد أنّ المرأة تكسب الاعتراف الكامل داخل الأسرة، سواء أكانت زوجةً أم أمًّا. ويشارك الرجل أيضًا في العمل خارج حدود الأسرة، وبذلك يكسب جزءًا من هويّته الاجتماعيّة من خارج الأسرة والزواج. وكذلك ينسب هيغل إلى الرجل دورًا مزدوجًا مؤلّفًا من كونه أبًا للأسرة، ومن كونه عاملًا في ميدان الإنتاج. ومن جهةٍ أخرى نجد المرأة مرتبطةً بميدان الأسرة بكلّ أعمالها، وتكشف هذه النقطة كيف كانت نظرة هيغل إلى الأسرة مبنيّةً على مفهوم الأسرة

البورجوازيّة في زمانه، وقد رأى النساءَ والرجالَ مختلفين وأعمالهما مختلفةً، فهو لم يناصر المساواة بين الجنسين.

أمّا بالنسبة إلى رؤيته للمجتمع المدنيّ، فقد وضع هيغل هذا المفهوم في منطقةٍ تقع بين الأسرة والدولة، إذ إنّه يعدّ أحد المنظّرين الأوائل الذين أثاروا موضوع المنظّمات الخصوصيّة والطوعيّة المتنوّعة، التي ظهرت في العالم الحديث بوظائفَ لا يمكن القيام بها من طرف الأسرة أو الدولة. والمعنى الواسع لفكرة المجتمع المدنيّ يشمل الحياة المهنيّة واقتصاد السوق، غير أنّ هيغل ركّز أيضًا، في المصطلح، على مسائلَ تُدرس اليوم في مقابل الدولة والسوق[1].

وراثة هيغل لكانط

السؤال المطروح هنا يدور حول المرجعيّات الفلسفيّة التي تأثّر بها هيغل سلبًا أو إيجابًا، وكانت حافزًا له لبناء نظامه الفلسفيّ؟ ربما أمكن القول إنّ فلسفة هيغل كانت من عدّة نواحٍ حصيلةَ سجالٍ عاصفٍ مع مواطنه إيمانويل كانط، فالموضوعات الأساسيّة التي قدّمها الأخير ولا سيّما منها التي تتعلق بالجانب الميتافيزيقيّ ستشكّل مدار هذا السجال الذي منه سيمضي هيغل إلى تظهير التأسيسات الإجماليّة لنظامه الفلسفيّ.

اعتقد كانط أنّه وجد افتراضاتٍ مسبقةً ترانسندنتاليّةً ثابتةً مغروسةً في جميع البشر في جميع الأوقات صوّرت إدراكهم الحسّيّ، وهي المكان والزمان والمقولات بما فيها مقولة العلّيّة. أمّا هيغل فقد زعم بوجود طيفٍ أوسعَ من الافتراضات المسبقة الترانسندنتاليّة، وأنّ الافتراضات المسبقة الترانسندنتاليّة متغيّرةٌ بدرجةٍ كبيرةٍ، فهي في ثقافةٍ ما، في مرحلةٍ ما من التاريخ ليست دائمًا صحيحةً في ثقافات أخرى، وفي مراحل أخرى من التاريخ، وادّعى هيغل أنّ الافتراضات المسبقة الترانسندنتاليّة هي ذات نشوءٍ تاريخيّ، ولذلك فهي نسبيّة للثقافة، وباختصارٍ نقول إنّ بعض الافتراضات المسبقة الترانسندنتاليّة ليست كلّيّة شاملةً لجميع البشر، وإنّما تخصّ بشرًا معيّنين في ثقافاتٍ معيّنةٍ. يمكننا أن نعرِّف الافتراض المسبق الترانسندنتاليّ بالقول إنّه ذلك الذي منه نتكلّم («ونحن» قد نكون أفرادًا أو طبقاتٍ أو عهودًا زمنيّةً)، وكان كانط مهتمًّا بالافتراضات المسبقة التي لا نتخلى عنها إطلاقًا، لكنّنا نتحدّث عنها وحسب، أمّا

---

[1]-غنار سكيربك ونلزغيلجي- المصدر نفسه - ص 659.

هيغل فقد وجّه اهتمامه للتي يمكن التخلّي عنها، والحديث عنها. وفي حين بحث كانط عمّا هو يقينيٌّ وثابتٌ، نجد أنّ هيغل بحث عن عمليّة التشكيل التاريخيّة لنظرات العالم المتغيّرة والمختلفة، فبدأ عنده أنّ المكوّن هو نفسه مكوّنٌ، وتكوين المكوّن هو التاريخ. ورأى كانط أنّ الذات المكوِّنة هي الصخرة التي لا تتزعزع، والتي لا تتغيّر وليست بتاريخيّةٍ، غير أنّ هيغل اعتبر الذي يكوِّن هو المكوَّن في التاريخ، وبالتالي يصير مختلفًا عن سلسلةٍ من الأحداث وأكثر من سلسلةٍ من الأحداث الماضية. فيصبح التاريخ تصورًا إبستيمولوجيًا أساسيًّا، ويفهم التاريخ على أنّه عمليّةٌ جمعيّةٌ لأشكالٍ أساسيّةٍ من الفهم مختلفة وذات تطوّرٍ ذاتيّ. أمّا لناحية الفرق بين رؤية الفيلسوفين الألمانيّين، فقد تميّزت العلاقة عند كانط بين المكوِّن والمكوَّن، بين الترانسندنتاليّ والتجريبيّ-الحسّيّ، بأنّها علاقة اختلافٍ مطلقٍ. أمّا عند هيغل كانت على العكس، حيث تتحوّل تلك العلاقة إلى علاقةٍ مائعةٍ، ولذلك صلة باختلافٍ أساسيٍّ في طريقتي تفكيرهما. غالبًا ما كان كانط يفكر بمفردات التضادّ الثنائيّ، بينما حاول هيغل أن يسوّي بين الأضداد، من خلال وضعها في سياقٍ ديالكتيكيٍّ. وهكذا، حاول هيغل التغلّب على الثنائيّة الكانطيّة بين ظواهر التجربة والشيء في ذاته[1] برفضه فكرة الشيء في ذاته، وبدلاً من ذلك اعتمد على العلاقة المتبادلة بين الكائن البشريّ والعالم، وتشير تلك العلاقة إلى وجود صراعٍ مستمرٍّ بين ما يبدو أنّه (المظهر) وما هو كائن (الوجود)، وذلك التوتر الديناميكيّ بين المظهر والوجود، داخل العلاقة بين الإنسان والعالم هو أساسيٌّ في تفكير هيغل الديالكتيكيّ[2]. كنّا ذكرنا في ما سبق، أنّ التجريبيّة-الحسّيّة الإبستيمولوجيّة الراديكاليّة هي متناقضةٌ تناقضًا ذاتيًّا، بمعنًى من المعاني. تدّعي هذه التجريبيّة الحسّيّة أن المعرفة التجريبيّة-الحسّيّة والرؤية التحليليّة لهما وجودٌ، رغم أنّ هذه التجريبيّة الحسّيّة ليست في حدّ ذاتها تجريبيّة حسّيّة ولا تحليليّةً، بعبارة أخرى، فإنّ التجريبيّة-الحسّيّة[3] تمثّل موقفًا فلسفيّا كان علينا أن نرفضه لأسبابٍ منطقيّةٍ بعد أن نظرنا فيه. والتفكير العميق في ذلك الموقف أدّى بنا إلى تجاوزه، وكذلك فإنّ التفكير العميق بالافتراض المسبق الترانسندنتاليّ الذي يمكّننا من التخلّي عنه قد يظهر لنا أنّ الافتراض غير حصينٍ، فلا يمكن الدفاع عنه، وبالتالي يبعدنا عنه، وقد يخلق التفكير العميق تغيّرًا ويقودنا نحو مواقفَ أكثرَ حصانةً.

---

[1]-Ding an sich

[2]-غنار سكيربل ونلز غيلجي - مصدرٌ سابقٌ - ص 670.

[3]-Empiricism.

اعتقد هيغل أنّه من الممكن النظر إلى التاريخ على أنّه سلسلةٌ من الأفكار يتمّ فيها اختبار افتراضاتٍ ترانسندنتاليّةٍ مسبقةٍ ومختلفةٍ اختلافًا كاملًا، كما يتمّ نقدها لكي تتقدّم الروح البشريّة نحو أوضاعٍ متزايدةِ الصحّة. (ويجب ألّا يُفهم ذلك بأنّه يعني أنّ هيغل اعتبر التاريخ مجرّد فكر، لا فعلًا ومصيرًا). فالفلسفة الترانسندنتاليّة عند هيغل هي فلسفةٌ فكريّةٌ وفلسفةُ تاريخٍ، أي إنّ التاريخ هو الحوار الداخليّ الذي أدّى بنا عبر الزمن إلى المزيد من الآراء الفلسفيّة، وهذا يعني أنّ لهيغل تصوّرًا معيّنًا عن الخبرة. ففي التقليد التجريبيّ-الحسّيّ كانت الخبرة تفهم بشكلٍ رئيسيٍّ على أنّها خبرةٌ حسّيّةٌ، أمّا مفهومه للخبرة، فهو بمعنى ما، أقرب إلى المفهوم اليوميّ للخبرة، حيث يكون للخبرة صلةٌ بنشاطنا، فلا وجود عند هيغل لذاتٍ منفعلةٍ ولا لشيءٍ منفعل، لأنّ البشر والواقع يشتركان في تكوين أحدهما الآخر، وتؤدّي الخبرة في هذه العمليّة دورًا مركزيًّا. لقد اعتقد هيغل أنّ على كلّ فردٍ أن يعيش في عمليّة تطوّر الروح، ولكن في شكلٍ أقصر مدّةً وأكثر تركيزًا، ثم يشير إلى تجربته الشخصيّة كمثالٍ ويقول في كتابه **فينومينولوجيا الروح**:

«يمكننا أن نتذكّر تطوّرنا الخاص «كسيرة حياة ذاتيّة»، وغالبًا ما نقول إنّنا ننضج عبر الأزمات الدينيّة أو السياسيّة أو الوجوديّة، وعندئذٍ نرى النواحي الساذجة والناقصة في حالة وعي سابقة، وندفع إلى المضي قدمًا. وهكذا يمكن فُهم تطوّر الفرد على أنّه عمليّة تشكّلٍ؛ ولهذا السبب غالبًا ما كانت رسالة فنومينولوجيا الروح تقارن بما يسمى تربية الإنسان[1] (مثل كتاب غوته)[2]. »

كما يمكننا أن نذكر كتاب **إبسن**[3] **بيرغنت**[4]: فهنا، أيضًا، تسرد القصة الطريق الذي يسلكه الفرد نحو نفسه الحقيقيّة، ومحاولة الفرد أن يجد نفسه. ورأى **هيغل** أنّ تلك المحاولة الرامية إلى أن يجد النفس، هي ما يحدث بشكلٍ رئيسيٍّ من خلال تفكيرٍ تاريخيٍّ-نقديٍّ، وقد قال هيغل إنّ الفنومينولوجيا هي «**طريق الروح**» التي تمرّ بمراحلَ مختلفةٍ يُدرك فيها الروح تدريجيًّا عيوب حالات وعيه السابقة، ونواقص الشروط السابقة الترانسندنتاليّة التاريخيّة المختلفة التي انطلاقًا منها يصدر تفكيرنا وفعلنا.

---

[1]-Bildungsroman

[2]-Goethe, WilhelmT, ***Meisters Lehrjahre***.

[3]-Ibsen.

[4]-Peer Gynt.

مفاهيم هيغليّة، مصطلحات هيغل في الفلسفة واللاهوت والتاريخ

خضر إ. حيدر*

حظيت مصطلحات هيغل (1770 - 1831) ابتداءً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر باهتمام لم ينقطع في فضاء الفلسفة الحديثة، وقد تحوّلت هذه المصطلحات في سياق المداولات التي تخطّت النطاق الحضاريّ الأوروبيّ إلى مفاهيمَ تُحمل عليها جملة من القضايا التي تدخل عميقًا في العلوم الإنسانيّة المختلفة من الفلسفة إلى اللاهوت إلى علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. في هذا البحث الذي أعده خضر إ. حيدر سوف نطلّ على أبرز المصطلحات والمفاهيم الهيغليّة التي لا تزال ساريةً وحاضرةً بقوّةٍ في الحقل الفلسفيّ المعاصر.

* * * * * * * * * * * * * *

من المفيد الإشارة في البداية إلى أنّ أحد المفاهيم الرئيسة عند هيغل هو تصوّر «علاقة الكلّ بأجزائه»، وتوضيح ذلك أنّ أيّ جزءٍ من الكلّ إنّما يكون كذلك بفضل علاقته بالنسق ككلٍّ وبالأجزاء الأخرى. وربّما نلاحظ ذلك بصورةٍ أكثر وضوحًا في الكائنات الحيّة، ففي أيّ كائنٍ

-المصدر: خضر إ. حيدر، مفاهيم هيغلية، **مصطلحات هيغل في الفلسفة واللاهوت والتاريخ**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ

*-صحافي وباحث في اجتماعيّات التواصل ـ لبنان.

حيٍّ، يكون كلّ عضوٍ على ما هو عليه لأنّه جزءٌ من كلٍّ، ولا يمكن أن ينشأ جزءٌ أو يبقى إذا لم تدعمه الأجزاء الأخرى ويساعد هو في تدعيمها، (وهذا التفسير للكائنات الحيّة، الذي ربّما يدين به هيغل لأرسطو، وهو يدين له بطرقٍ كثيرةٍ، هو تفسيرٌ صحيحٌ، على الرغم من أنّه قد يكون في نباتٍ ما أو حيوانٍ ما أجزاءُ قليلةٌ ليس لها فائدةٌ أو حتى أجزاءُ ضارةٌ مثل الزائدة الدوديّة في الإنسان، وقد أهمل هيغل هذه الاستثناءات). وقد مدَّ هيغل مفهوم العلاقة بين الأجزاء والكلّ في الكائن الحي إلى كلّ حقيقةٍ وواقعٍ. فكلّ حقيقةٍ أو واقعةٍ[1] تعتمد على حقيقةٍ أخرى أو واقعةٍ أخرى، وتساعد بدورها في تحديدها. وقد عُرف هذا المذهب منذ عصر هيغل «بالنظريّة العضويّة للحقيقة والواقع»، (لأنّ كلّ شيءٍ محدّدٌ تحديدًا داخليًّا عن طريق علاقاته بكلّ شيءٍ آخر) من حيث إنّه يعارض المذهب المقابل، وهو «تخارج العلاقات»، الذي نجده عند لوك. ويمكن القول أنّ تصوّر هيغل عن علاقة الكلّ بأجزاءه قد ساهم في تشكيل عمارته الفلسفيّة، وأثّر تأثيرًا واضحًا في مجمل المفاهيم الواردة في أعماله الفلسفيّة، ونستطيع أن نجمل في هذا البحث مفاهيم هيغل ومصطلحاته الفلسفيّة واللاهوتيّة وفي فلسفة التاريخ على النحو الآتي:

مفهوم الإيمان (La Croyance):

كان هيغل مهتمًّا بالاعتقاد[2] في الكتابات اللاهوتيّة المبكرة، ففي هذه الكتابات، لا سيّما في مقاله **وضعيّة الديانة المسيحيّة**، ومقاله **روح الديانة المسيحيّة ومصيرها**، حاول الإجابة عن السؤال الآتي: كيف أصبحت المسيحيّة ديانةً وضعيّةً؟ في هذا النطاق وافق هيغل على تصوّر اللاهوتيّ البروتستانتيّ مارتن لوثر الذي يقول: إنّ الإيمان ليس مسألة اعتقادٍ في وقائعَ تاريخيّةٍ معينةٍ؛ بل هو الثقة بالله في تلقّي الوعد الإلهيّ، وهذا التصوّر اللوثريّ للاعتقاد هو الذي نسبه للمسيح وإلى المسيحيّين الأوائل، فالإيمان هنا ليس قبولَ شيءٍ ما على أنّه حقٌّ، إلاّ أنّه يعني الثقة في ما هو الإلهيّ. لكن هيغل في كتابيه المذكورين آنفًا ينفر من تصوّر الاعتقاد سواء أكان كاثوليكيًّا أم بروتستانتيًّا، لأنّه في حالاتٍ معيّنةٍ يصبح مضادًا للعقل. وعلى هذا الأساس تشكّلت رؤيته للإيمان من عناصر متعدّدةٍ:

[1]-Fact.

[2]-Glaube.

أوّلًا: تحت تأثير عصر التنوير يرى هيغل بأنّه لا بدّ من قبول نظريّات معيّنةٍ وهي ببساطةٍ على أساس السلطة، فالنظريّات، إذا أريد لها أن تُقبل، فلا بدّ للشخص أن يختبرها عن طريق «استبصاره» الخاصّ، بحيث لا تقبل على أساس سلطة الكنيسة أو الدولة.

ثانيًا: رفض هيغل كلّ نظرةٍ مزدوجةٍ إلى العالم تجعل ثمّة عالمًا «علويًّا» يفترضه الإيمان بوصفه الملجأ من العالم الأرضيّ أو الواقع الدنيويّ.

ثالثًا: يعتقد هيغل أنّ مشكلة الإيمان في المسيحيّة تعود الى التشديد البروتستانتيّ على الذاتيّة، أي روح الاعتقاد وكثافته على حساب الموضوعيّة، وقد انعكست هذه العمليّات على فكرة كانط وأتباعه، لا سيّما «ياكوبي» و«فشته»، هذا ما يسجله هيغل في مقاله «الإيمان والمعرفة».

رابعًا: في نظر هيغل أنّ فلسفة الإيمان تقوم على عبور الهوّة بين المعرفة الفلسفيّة والحقيقة الدينيّة.

الله و(المسيحيّة) (Dieu et le Christianisme)

اختلف الباحثون في ما إذا كان هيغل مسيحيًّا مؤمنًا أو ملحدًا أو قريبًا من الإلحاد، فعلى مستوى الإيمان يؤمن هيغل بالإله الشخصيّ للكنيسة اللوثريّة، إلّا أنّه يقبل ببساطةٍ هذه العقيدة دون محاولة فهمها وتبريرها عقليًّا، ويثير الفكر الدينيّ عند هيغل عدّة أسئلةٍ، أهمّها ما أدّى إلى انقسام تلاميذه في شأن إيمانه أو إلحاده:

من هؤلاء على سبيل المثال «جوشل (Goschel)» وهو(من الهيغليّين اليمينيّين) الذي ذهب إلى أنّه مؤمنٌ تقليديٌّ، بينما ذهب آخرون من أمثال «شتراوس» (من الهيغليّين اليساريّين) إلى الأخذ بوجهة النظر المضادّة، ويتضمّن هذا السؤال ثلاثة أسئلةٍ فرعيّة:

(1) هل كان مذهب هيغل الفلسفيّ يعكس بنية المسيحيّة (في صورةٍ مختلفةٍ) بمعنى أنّ من يقبل المذهب يمكن أن يقال عنه في الحال أنّه مسيحيّ؟

(2) هل قامت ترجمة هيغل بتشويه المسيحيّة أكثر مما ينبغي (استيعاب الإنسان لله) بحيث لا يجوز أن تكون نسخةً من المسيحيّة؟

(3) هل ألغت الإعلانات المتكرّرة لهيغل بأنّه يؤمن بالمسيحيّة عيوب ترجمته الفلسفيّة لهذه الديانة...؟

إنّ اعتناق أفكار مثل: «الإيمان» و«الوجود الفعليّ» و«الله» و«المسيحيّة»، يستبعد الإجابات الحاسمة عن هذه الأسئلة، غير أنّ إيمان هيغل بأنّ الأضداد يتحوّل الواحد منها إلى الآخر عندما تصل إلى ذروتها، يعني أنّه إذا ما وصل إلى الإلحاد، فإنّه لم يفعل ذلك إلاّ لأنّه مدّ نطاق التأليه إلى حدوده المنطقيّة القصوى.

مفهوم الأنا (Le Moi)

كلمة «أنا» في اللغة الألمانيّة المألوفة هي الضمير الشخصيّ الأوّل المفرد، وهي تقابل «أنت» و«هو». لكنّها يمكن أن تكون اسمًا: (الأنا، أو الذات)، وهي تشير عندئذٍ إلى فرديّة شخصٍ ما، أو ذاتٍ ما أو أنا معيّنٍ (في مقابل اللاَّ - أنا). لكن الأنا - في ما يقول هيغل - قد أصبحت موضوعًا صريحًا واضحًا في الفلسفة فقط مع كوجيتو ديكارت: «أنا أفكر، إذًا أنا موجود».

ولكن للأنا عند هيغل سماتٌ خاصةٌ متعدّدةٌ:

(1) الأنا هي انعكاسُ أساسٍ ذاتيٍّ، ومن ثمّ فالأنا لا هي شيءٌ ما، ولا هي جوهرٌ.

(2) «الأنا» كلّيّة، فإدراكي للأنا، وقولي «أنا» يجرّدها من كلّ سمةٍ متعيّنةٍ ترد إلى ذهن المرء: كالجسد. وتشارك الأنا في هذه السمة كلمات «هذا» و«ذاك» التي يعني استخدامها أيضًا وتجريدها من كلّ سمةٍ متعيّنةٍ بشريّةٍ أو غير بشريّةٍ يمكن الإشارة إليها.[1]

(3) الأنا بالمعنى المتميّز، لكنّه مترابط، أي الذي لا ينجح فيه إدراكي للأنا، إلّا في الظنّ في تمييز فردٍ واحدٍ معيّنٍ بين أفرادٍ آخرين: فكلّ شخصٍ هو «أنا» أو «هذا الفرد الجزئيّ»، وهذه الكلمة لها مغزاها عند هيغل، فهي تمكّنه من رفض التجربة الفجّة لليقين الحسّيّ، والمطالبة باستنباط وجود الموضوعات الفرديّة (انظر هيغل -«ظاهريّات الروح» - الكتاب الأول). وهكذا فإنّ تطوّر الأنا من الوعي حتى يصل إلى الوعي الذاتيّ الكامل قد زوّد هيغل بنموذجٍ لبنية العالم التي صوّرها في مذهبه: فالفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقيّة توضع مقابل ضدّها في

[1]-انظر هيغل، **ظاهريات الروح**، الكتاب الأول: «الوعي».

الطبيعة، وهي في مستوياتها الدنيا غريبةٌ -نسبيًّا- عن الفكر، لكنّها تتقدّم عن طريق المراحل الأعلى لتصل إلى مستوى الروح الإنسانيّ الذي يفهم الطبيعة شيئًا فشيئًا، ويصل في النهاية -في الفلسفة- إلى إدراك الفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقيّة؛ بل أكثر من ذلك يميل هيغل في «ظواهريّة الروح» إلى أن يجعل هذه الأنا الكونيّة وتطوّرها مساويًا لله.

الانعكاس (La Réflexion)

يستخدم هيغل كلمة «الانعكاس»[1] في سياق حديثه عن العلاقة كما هي الحال في «الهويّة الذاتيّة» التي هي ارتباطٌ فحسب، لا على نحوٍ مباشرٍ، بل على نحوٍ منعكسٍ. وفي كتاب علم المنطق ثلاثة أطوارٍ يمرّ فيها المفهوم وهي:

1 - الانعكاس المنتج الذي بواسطته تشع الماهيّة، وبذلك تنتج الظاهر أو تضعه، وتقوم الماهيّة بذلك لأنّها تفترض سلفًا ما تنتجه وما تضعه: فهي لا تكون ماهيّةً إلّا لأنّها تضع الظاهر، ومثل هذا الظاهر لا يكون ظاهرًا إلاّ لأنّ الماهيّة قد وضعته.

2 - الانعكاس الخارجيّ على موضوع ما. ويذهب هيغل -في معارضة كانط- إلى أنّ مثل هذا الانعكاس يعكس الفكر المحايث في الموضوع كالمرآة. إذا بحثنا عن كلّيٍّ لكي نطبّقه على كائنٍ ما، فإنّنا لا نترك الكائن على ما هو عليه في مباشرته، فالكائن لا يصبح جزئيًّا إلا بفضل إدراجه على هذا النحو وهكذا يكون الكلّيّ كلّيًّا.

3 - وينتهي هيغل إلى أنّ الفكر المتعيِّن وحده وفكر الذات في موضوعٍ ما هو الذي يعكس الفكر المحايث للموضوع، وهكذا فإنّ التفكير الذاتيّ في موضوعٍ ما هو محايثٌ للذات، ما دامت الذات هي نفسها ماهيّةً تشعّ في تفاعلها الانعكاس مع الموضوع، وتنعكس الذات على نفسها (الأنا الخالص)، فتعكس انعكاس الموضوع في ذاته (الماهية)، ويكمن ظاهرهما في السطح البينيّ المشترك بينهما[2].

---

[1]-Réflexion.

[2]-الموسوعة الهيغليّة الجزء الثاني فقرة رقم 275 - إضافة - يقارن هيغل بين تجليّ الضوء وظهوره عندما يرتطم بحدةٍ، وبين بلوغ «الأنا» مرحلة الوعي الذاتيّ من خلال وعيها بموضوعٍ غريبٍ عنها.

التضادّ (L’Opposition)

تعني كلمة التضادّ[1] الألمانيّة (عكس، نقيض) كترجمةٍ للكلمة اللاتينيّة[2]، وهي كانت في الأصل مصطلحًا قانونيًا يعني «إحضار شيءٍ ما لعقد مواجهةٍ في قضيّةٍ أو دعوًى». وقد نشأت عنها الصفة[3] (ضدّ - عكس). كما يستخدم أيضًا الكلمة التي صيغت في القرن الثامن عشر من جذورٍ يونانيّةٍ، وهي[4] (القطبّية ـ التضادّ القطبيّ)، وكذلك الكلمة الألمانيّة[5] (ضدّ - عكس). كان الفلاسفة اليونانيّون يميلون إلى النظر إلى العالم على أنّه مؤلفٌ من قوًى متعارضةٍ، وكيفيّاتٍ وجواهر متضادّةٍ مثل: النار - والماء، والحار ـ والبارد، الرطب ـ واليابس. وقد لعبت هذه الأضداد دورًا مهمًّا في فكر انكسمندر، والفيثاغوريين، ثم بصفةٍ خاصةٍ في فكر هيراقليطس في الوحدة الجوهريّة للأضداد، وكثيرًا ما وجد (مثل هيغل) تأكيدًا لهذا الاعتقاد في اللغة. ويذهب هيغل إلى أنّه في حالة بعض الأضداد فإنّ كلّ ضدٍّ لا يحتاج فقط إلى الآخر أو أنّه يتضمّنه فحسب، بل إنّ كلّ ضدٍّ -على حدٍّ سواء- هو هذا الآخر، أو أنّه يصبح هذا الآخر، ويصدق ذلك بصفةٍ خاصّةٍ على الموجب والسالب، وفي عالم الأضداد ينتقل الواحد منها إلى الآخر عندما يصلا إلى حدّهما الأقصى.

في «ظاهريّات الروح» نجد أنّ السيادة التامّة على العبد تؤدّي إلى تبديلٍ عكسيٍّ لمواقع السيّد والعبد: رفض السيّد الاعتراف بالعبد، يجعل العبد شيئًا لا قيمة له حين يعترف بالسيّد، ومن ثم يصبح السيّد سيّدًا على لا شيءٍ، في حين أن التزام العبد -على العكس- بالعمل يضفي عليه طابعًا من الوعي الذاتيّ يفلت من سيّده، ويصبح الانتصار الساحق هزيمة، كما تصبح الهزيمة انتصارًا. ونزوع التصوّرات المتضادّة لانتقال الواحد منها إلى الآخر هو أحد القوى المحرّكة لجدل هيغل.

---

[1]-Gegesatzs.

[2]-Opposition.

[3]-Gegensatzlich.

[4]-Polaritat.

[5]-Gegenteil.

التمثُّل أو التصوّر (La Représentation)

يستخدم هيغل «التمثّل» باتساق المعنى الضيّق، وذلك لأنّه يحتاج إلى مصطلحٍ يتقابل مع «التصوّر أو الفكرة الشاملة»، ويغطّي تلك الحالات الذهنيّة التي أنكر التسمية التقليديّة لها وهي «التصوّر». ولأنّه لم يجد ثمّة حاجة إلى مصطلحٍ عامٍّ ليستولي على ما هو مشتركٌ بين الإحساسات، والإدراكات، والتصوّرات عندما تتمايز هذه المصطلحات في رأيه، ومع ذلك ترتب ترتيبًا جدليًّا وتصاعديًّا[1]، فالتمثّل هو المرحلة المتوسطة التي تقع بين الإدراك الحسّيّ للموضوعات الفرديّة الخارجيّة وبين الفكر التصوّريّ، وهي تتضمّن ثلاثة أطوارٍ رئيسةٍ هي: الاسترجاع، والخيال والذاكرة. كلمة[2] تعني بطريقةٍ قياسيّةٍ «الاسترجاع» أو «التذكر»، إلا أنّ هيغل يشدّد على معناها الجذريّ الذي يعني «أن تجعل الشيء جوّانيًّا: نظرًا لأنّ الفعل الانعكاسيّ «أن يتذكر أو يسترجع المرء، أو ينسحب إلى ذاته، فإنّ ذلك يحدث بواسطة تصويرٍ أو صورةٍ للموضوع، وهو على خلاف الحدس بالموضوع، قد تجرّد من تحارج الزمان والمكان «وتلقّنه كلّيّة الأنا»[3]. ثم ينتقل هيغل بعد ذلك إلى التفكير والأفكار التي تتميّز عن التمثّل والإدراك، رغم ارتباطها نسقيًّا بها، والاختلافات هي كما يأتي[4]:

1 - تتضمّن الإدراكات فكرًا، لكنّها تختلف عن الأفكار الخالصة، مثل فكرة الكيف من حيث إنّها تجريبيّةٌ، حتى إذا لم تكن بحاجةٍ إلى أيّ تصويرٍ ذهنيٍّ، وهي ترتبط بالأفكار الخالصة بطريقتين متميّزتين، فهي أوّلًا تحديداتٌ تجريبيّةٌ للفكر الخاصّ كما هي الحال مثلًا في إدراك الأحمر، فهو تحديدٌ وتخصيصٌ لفكرة الكيف. وهي ثانيًا «مجازاتٌ» للأفكار الخالصة كإدراكنا لوجود الله، فهو مجازٌ لفطرة المطلق.

2 - مضمون إدراكٍ ما معزولٌ عن مضمون الإدراكات الأخرى، وهو معطًى ومباشرٌ[5]. ويرتبط الفكر، بالمقابل، بالأفكار الأخرى ويشتقّ منها.

---

[1]-راجع تفسير هيغل للتمثّل في الجزء الثالث من الموسوعة فقرات رقم 451 - 464.

[2]-Erinnerung.

[3]-الموسوعة، فقرة رقم 402 .

[4]-الموسوعة، الفقرتان 463 - 468.

[5]-الموسوعة، الفقرتان 2 و455.

التناقض (La Contradiction)

للتناقض في المنطق معنيان:

1 - معنًى ضيّقٌ عندما تتناقض قضيّتان -أو تصوّران- أي تناقض الواحدة منهما الأخرى إذا كانت إحداهما سلبًا للأخرى.

2 - معنًى واسعٌ، تكون فيه القضيّتان، أو التصوّران متناقضان إذا كان لا يمكن اتفاقهما منطقيًّا، كان أرسطو أوّل من صاغه، على أنّه أعلى قانونٍ للفكر. رأى هيغل أنّ التناقضات التي سلّم بوجودها في الفكر وفي الأشياء هي تناقضاتٌ بالمعنى التقليديّ. وتفسيره للتناقض يسير حسب تفسير «الاختلاف» و«التضاد» موحيًا في بعض الأحيان بأنّ التناقض ليس سوى تضادٍّ مكثّفٍ، وفضلًا عن ذلك فإنّ أمثلته، لا سيّما عن التناقضات الموضوعيّة، كثيرًا ما تحمل تشابهاتٍ ضئيلةً مع التناقضات في المنطق الصوريّ، فالتناقضات الموضوعيّة، في الجانب الأعظم منها، هي صراعاتٌ داخليّةٌ تحدثها تشابكات أشياءَ مع أشياءَ أخرى، وكثيرًا ما تكون التناقضات الذاتيّة، نتيجة لمحاولة الإبقاء على التصوّرات المتميّزة من أمثال تصوّرات السبب والنتيجة، وهي التي يعتمد بعضها على بعضٍ من الناحية التصوّريّة.

التعيُّن والتحديد (La Determination)

يستخدم هيغل في مؤلفاته كلمات «التعيّن» في سياقاتٍ ومعانٍ متعدّدةٍ، ففي كتاب **علم المنطق** نجد التعيّن (الكيف) عنوانًا لأوّل قسمٍ من «نظريّة الوجود». والتعيّن هنا مصطلحٌ عامٌّ يعني «التعين الكيفي» في مقابل «الكم» وهما عنوانا القسم الثاني والثالث. ويوافق هيغل على دعوى سبينوزا القائلة: «كلّ تعيّنٍ سلبٌ»، بمعنى أن الشيء أو التصوّر لا يكون متعيّنًا إلا بفضل تقابله مع أشياءَ أو تصوراتٍ أخرى تتعيّن بأنّها ليست هو. ويذهب هيغل إلى أنّ لا تعيّن للوجود، والمذكور في القسم الأوّل من المنطق هو نفسه نوعٌ من التعيّن، طالما أن لا تعيّن للوجود يقابل تعيّن الكيف ويتميّز عنه. والمصطلح، الذي يستخدمه هيغل عادة للتصوّرات التي يدرسها في المنطق، هو «تحديدات الفكر». وأوّل معنًى لهذا المصطلح هو أنّ هذه التحديدات هي طرقٌ يحدّد بها الفكر نفسه بدلًا من أن يظلّ بلا تعيّنٍ أو تحديدٍ، لكن المعنى الثاني الذي يستخدمه هيغل في بعض الأحيان هو أنّ تحديد الفكر هذا يتجه إلى أن ينتقل إلى

تحديدٍ آخر للفكر. وكثيرًا ما يرادف لفظ «التعيّن» التصوّر أو «الفكرة الشاملة»، ولو أنّ شيئًا ما حقق تعيّنه، فإنّه بذلك يحقّق فكرته الشاملة أيضًا، فمثلًا يفتتح هيغل كتابه **محاضراتٌ في فلسفة الدين** بتصوّر الدين، ثم يسير إلى تحديد الدين، أعني الحديث عن الديانات التاريخيّة الخاصّة، حتى ينتهي إلى الدين الكامل أو قمّة الدين أي المسيحيّة. وأمّا التصوّر فهو غير معيّنٍ نسبيًّا، لكن تعيّنه يعني أن يحدّد نفسه. وفي النهاية يعود إلى كلّيّته الأولى غنيًّا بالتعيّن الذي اكتسبه في هذه الرحلة.

التاريخ (L'Histoire)

يستعمل هيغل كلمتين في معنى التاريخ:

الأولى: الكلمة اليونانيّة (Historia) (البحث - المعرفة - العلم، التفسير المكتوب للبحث - الرواية - تاريخ الأحداث من الكلمة Historien: يبحث). وقد دخلت اللّغة الألمانيّة، عن طريق اللّغة اللاتينيّة في القرن الثامن عشر بكلمة (Historie). واستخدام الكلمة منذ القرن الثامن عشر وتطوّرها قد قمع بظهور كلمة (Geschichte)، بينما ازدهرت الصفة (Hisorish) «تاريخيّ» والاسم (Historiker) «المؤرخ»، والمعنى الأصليّ لكلمة «التاريخ» قريبٌ من معنى كلمة «التجربة»، ويميل هيغل إلى استخدامها بمعنى (Empire) أكثر من استخدامها بالمعنى التخصّصيّ الذي يعني التجربة التاريخيّة والأحداث.

ويتحدّث هيغل أيضًا بازدراءٍ عن «التاريخيّة» في اللاهوت، التبحّر التاريخيّ في الآراء والمؤسّسات الدينيّة على حساب البحث التصوّريّ في الحقائق الدينيّة.

والكلمة الثانية هي (Geschichte) (قصة، شأن، عمل، تاريخ) وهي كلمةٌ ألمانيّةٌ قوميّةٌ، وهي مشتقّةٌ من الفعل (geschehen) (يعمل - يحدث - يقع)، وهي تعني في الأصل سلسلة أحداثٍ، لكنّها ابتداءً من القرن الخامس عشر تساوت مع كلمة التاريخ (Histoire)، وأصبحت تعني الرواية أو التقرير، ومع نموّ البحث التاريخيّ والمعرفة التاريخيّة في القرن الثامن عشر أصبحت تعني - بصفةٍ خاصّةٍ عند «هردر» - التاريخ بوصفه بحثًا منظّمًا للأحداث الماضية، وهي الكلمة التي استخدمها هيغل «للتاريخ». والطبيعة، في نظر هيغل ليس لها تاريخٌ، وإنّما هي تتطوّر وتتغيّر في دوراتٍ وبطرقٍ متكرّرةٍ. وتتخذ الكتابة التاريخيّة ثلاثة أشكالٍ رئيسةٍ:

(1) التاريخ الأصليّ: حيث يقوم المؤرّخ الأخباريّ بتسجيل أعمال شعبٍ ما في فترةٍ زمنيّةٍ ينتمي هو إليها ويشارك في روحها.

(2) التاريخ النظريّ: وهو يسجّل أعمال الماضي، لكنّه يجسّد روح عصرٍ متأخرٍ ويؤوّل الماضي من منظور هذا العصر، وللتاريخ النظريّ أربعة أنواعٍ هي:

(أ) التاريخ الكلّيّ: الذي يسجل تاريخ شعبٍ ما أو بلدٍ ما أو العالم، على أساس أعمال المؤرخين الأصليين.

(ب) التاريخ البراغماتي: الذي يحاول أن يتمثّل الماضي في الحاضر، ويستمدّ منه دروسًا للحاضر. ويعتقد هيغل أنّ التاريخ يتضمّن تطورًا وأنّ أيّ طورٍ من أطواره يلغي شروط انبثاقه، وقد ألزمه ذلك أن ينظر إلى الفترات التاريخيّة الألمانيّة على أنّها ليس لها صلةٌ وثيقةٌ مباشرةٌ بالحاضر. ويتنكّر هيغل تفسير الأعمال التاريخيّة في ضوء بواعثَ تافهةٍ لا تتميّز بها أيّ فترةٍ تاريخيّةٍ، ومن ثم فقد رفض التاريخ البراغماتيّ كنوعٍ من أنواع التاريخ.

(ت) التاريخ النقديّ: وهو عبارةٌ عن نقدٍ للروايات التاريخيّة الأخرى من حيث مصادرها ومعقوليّتها في «تأريخ التاريخ».

(ث) تواريخ لمجالات خاصّة: مثل الفنّ، والحقّ، والدين، والفلسفة. ويرى هيغل في ما تزعمه مثل هذه «النظرة الكلّيّة» ما يشكّل انتقالًا من التاريخ النظريّ إلى التاريخ الفلسفيّ:

(3) التاريخ الفلسفيّ: ويستخدم المؤرخ الفلسفيّ النتائج التي وصل إليها المؤرّخ الأصليّ لكي يقوم بتأويل التاريخ على أنّه التطوّر العقليّ للروح في الزمان، وذلك شيءٌ يفلت من صنّاع التاريخ، فروح العالم التي تجسّد الفكرة تحقّق عن طريق انفعالات الأفراد لا سيّما الأبطال أو الشخصيّات التاريخيّة من أمثال: ألكسندر، وقيصر، ونابليون، الذين لديهم إدراكٍ مبهمٍ فقط لغرضهم التاريخيّ، ولكن يقودهم «دهاء العقل»، وتسبّبوا بطريقةٍ قسريّةٍ في ظهور حقبةٍ جديدةٍ، تجّسد مرحلةً أعلى وجديدةً للروح.

الجدل (La Dialectique)

كلمة الجدل الألمانيّة (Dialektik) مشتقّة من الكلمة اليونانيّة (Dialektike) وهي مأخوذةٌ من كلمة (Dialegesthia) «يحاور»، وهي أصلًا «فنّ الحوار»، غير أنّ أفلاطون استخدمها على أنّها المنهج الفلسفيّ الصحيح. أمّا عند هيغل فإنّ الجدل لا يتضمّن حوارًا بين المفكرين، ولا بين المفكّر وموضوع بحثه؛ بل يتصوره على أنّه نقدٌ ذاتيٌّ تلقائيٌّ، أو تطورٌ ذاتيٌّ لموضوع البحث، أي لصورةٍ من صور الوعي أو الفكرة الشاملة. وقد تأثّر هيغل بأحد جوانب الجدل عند كانط، وهو استخراج النقائض من إجابتين متعارضتين تمامًا لسؤالٍ واحدٍ مثل: هل للعالم بدايةٌ في الزمان يجاور تجربتنا أم لا؟ وهكذا يتضمّن الجدل عنده ثلاث خطواتٍ:

أ- يؤخذ أحد التصوّرات أو المقولات -أو أكثر- على أنّه ثابتٌ ومحدّدٌ بدقّةٍ ومتميّزٌ عن التصوّر الآخر أو المقولة الأخرى، وتلك هي مرحلة الفهم.

ب- عندما نفكّر في هذه المقولات ينبثق منها تناقض أو أكثر - وتلك هي مرحلة الجدل بالمعنى الصحيح، أو مرحلة العقل الجدليّ أو السلبيّ.

ج- نتيجة هذا الجدل هي مقولةٌ جديدةٌ أعلى، تشمل المقولتين السابقتين وتحلّ ما كانت تتضمّناه من تناقضٍ، وتلك هي مرحلة العقل النظريّ.

- الحدس (L'Intuition)

كلمة الحدس (Anschauung) هي من حيث أصلها كلمةٌ بصريّةٌ، فهي مأخوذة من (anschauen) (يحدس، ينظر، يشاهد)، وقد دخلت إلى اللغة الفلسفيّة الألمانيّة على يد «إيكهارت» من الكلمة اللاتينيّة (Contemplatio) بمعنى نتيجةٌ لنشاط أو تأمّل شيءٍ ما لا سيّما ما هو إلهيٌّ وما هو أزليٌّ. وتتضمّن كلمة (Anschauung) معنى «المباشر»، و«الاتصال غير الانتقاليّ» بموضوعٍ ما، والاستغراق الكامل للذات في هذا الموضوع. يتضمّن الحدس الحسّيّ عند هيغل تحوّلًا لما تمّ الإحساس به، حيث يصبح موضوعًا خارجيًّا.

والفنّ يمثّل المطلق في صورة حدسٍ حسّيٍّ، في مقابل التمثّل الذي هو صورة الدين أو الشكل الذي يتّخذه المطلق في الدين. ورغم أنّه يمكننا رؤية الأشياء ككلٍّ، بدلًا من أن نراها

مجزّأةً، فإنّه يمكن فقط أن تتقدّم المعرفة[1]. ورغم ذلك فإنّ منطق هيغل، طالما أنّه فكرٌ غير تجريبيٍّ يدور حول الأفكار، فإنّه يشبه إلى حدٍّ ما الحدس العقليّ بالمعنى الكانطيّ. لكن هيغل خلاف كانط، لم يكن لديه أدنى ارتيابٍ حول امتصاص الإنسان في الله.

الحرّيّة (La Liberté)

الكلمتان الألمانيّتان (Farheit) و(Frei) تطابقان تمامًا «الحرّيّة» و«حرّ»، وتشيران معًا إلى حريّة الإرادة، والحرّيّة بكلّ معانيها الاجتماعيّة والسياسيّة، وهكذا فإنّ «الحرّيّة» تقابل «العبوديّة»، و«التبعيّة»، و«القهر»، و«الضرورة»...إلخ.

ويحاول هيغل أن يربط بين هذه المعاني المتنوّعة ويسلكها في نظريّةٍ واحدةٍ، والفكرة المحوريّة في الحرّيّة هي الآتي: يكون الشيء، وبصفةٍ خاصّةٍ الشخص، إذا كان مستقلًّا ومتّحدًا بذاته، فلا يحدّده، ولا يعتمد على شيءٍ آخر غير ذاته. كما يعارض هيغل التحديد السببيّ بطرقٍ شتّى خصوصًا في كتابه: **ظاهريّات الروح** و**موسوعة العلوم الفلسفيّة**.

الحقّ (Le droit)

كثيرًا ما يستخدم هيغل كلمة الحقّ بالمعنى الضيّق سواء أكان في «المدخل الفلسفيّ» الذي سبق كتاب **فلسفة الحق** أو في الموسوعة[2]. غير أنّ «الحق» يستخدم في **فلسفة الحق** بالمعنى الواسع الذي يشمل «الأخلاقيّة الفرديّة» (أخلاق الضمير) والأخلاق الاجتماعيّة جنبًا إلى جنبٍ مع تاريخ العالم، كما يستخدمها بالمعنى الضيّق الذي يناظر الحقّ المجرّد: الملكيّة، والعقد، والخطأ، بما في ذلك «العقاب والجريمة».

الدين (La Religion)

كان عصر هيغل هو عصر الإيمان الدينيّ العميق، وعليه فلا بدّ لأيّ فيلسوفٍ أن يعالج موضوع الدين، وأن يخصّص له مساحةً في فكره، ف«هردر» مثلًا رأى أنّ الدين هو ذروة «الإنسانيّة» وقمّة النموّ المتناغم للقوى البشريّة. ويتميّز «اللاهوت» عن «الدين» وكلمة

---

[1]-الموسوعة، الجزء الثالث، الفقرة رقم 449.

[2]-راجع كتابه «**فلسفة الحق**»- الموسوعة الجزء الثالث، الفقرة رقم 448 وما بعدها.

اللاهوت[1] مشتّقة من الكلمة اليونانيّة (Theos) التي تعني «إله» وكلمة (Logos) التي تعني العقل. فالكلمة تعني دراسة الله أو الموضوعات الإلهيّة، واعتبرها هيغل تفكيرًا متروّيًا في الحقائق التي يجسدها الدين في عصره، لكنّه لم يكن راضيًا على الدين في عصره، فقد كانت هناك على الأقلّ أربعة أنواعٍ من اللاهوت قابلها باستهجانٍ:

النوع الأوّل: هو اللاهوت الذي عبّر عنه مفكّرو عصر التنوير من أمثال «فولف» الذي حاول البرهنة على وجود الله، وذلك يستغرق أكثر مما ينبغي، من الدين.

النوع الثاني: ردّ كانط الدين إلى الأخلاق، ولا سيّما في كتابه **الدين في حدود العقل**.

النوع الثالث: نظرة «شليرماخر»، و«ياكوبي» التي تقول إنّ الدين يقوم على الشعور أو المعرفة المباشرة، وهذه النظرة تجعل الدين يضع خطوطًا فاصلةً في مكانٍ فارغٍ كما يرى هيغل.

النوع الرابع: اللاهوت التاريخيّ الذي يكتفي بسرد النظريّات الدينيّة دون أن يعرض لحقيقتها أو عقلانيّتها، ومثل هذا اللاهوت لا يهتمّ إلا بالدين لا بالله.

الزمان والمكان والأزل (Le Temps, L'Espace et L'Eternité)

وجهة نظر هيغل عن الزمان والمكان والأزل مدينةٌ لفلاسفة اليونان القدماء بقدر ما هي مدينة للفلاسفة المحدثين. والتفرقة بين الزمان والأزل ضمنيّةٌ عند «بارمنيدس» الذي أنكر حدوث «الصيرورة»، ومن ثمّ أصبح الماضي والمستقبل، وكلّ شيءٍ متأنٍّ في الحاضر، والزمان في محاورة «طيماوس» لأفلاطون، وعند الأفلاطونيّة المحدثة بصفةٍ عامّةٍ، هو الصورة المتحرّكة للأزل، والأزل يسِم المثل بخصائصه، فهي لازمانيّةٌ، ويستبعد استعمال الأفعال في صيغة الماضي والمستقبل، فالزمان يتّحد مع الدورة المنتظمة للأجرام السماويّة التي أنشأها الإله الصانع.

ويشير أفلاطون في محاورة «بارمنيدس» إلى محيّرات الزمان، مثلًا وضع «الآن»، اللحظة الدقيقة أو الماضي، وقد أثّرت هذه المحاورة في معالجة هيغل للزمان بقدر ما أثّر فيها أرسطو. وينظر هيغل إلى الزمان والمكان لا على أنّهما من اختصاص المنطق، بل يعتبرهما من اختصاص

[1]-Théologie.

فلسفة الطبيعة، وهو يناقشهما في «محاضرات ايينا» عن فلسفة الطبيعة، لا سيّما في الجزء الثاني من الموسوعة. فهو على خلاف كانط ينظر إلى الزمان والمكان، لا على أنّهما صورتان للحساسيّة يتميّزان عن تصوّرات الفهم، بل على أنّهما أعظم تجلٍّ أساسيٍّ للتصوّر (الفكرة الشاملة) في الطبيعة، وسماتهما الرئيسة هي الأبعاد الثلاثة للمكان والزمان (الحاضر، والماضي، والمستقبل)، إلّا أنّ اشتقاقه القبليّ لا يحضر نفسه في الزمان والمكان؛ بل يستمرّ ليشتقّ مكان الجسم تصوّريًّا، والأجسام ذاتها، والحركة.

إنّ نظرة هيغل تعتمد على وقائع مألوفةٍ كالقول إنّ قياس الزمان وإدراكنا الحسّيّ لمروره يتطلّبان الحركة في المكان، لا سيّما حركة الأجرام السماويّة. ولقد ذهب هايدغر في كتابه **الوجود والزمان** عام 1927 إلى أنّ هيغل استعاد العناصر الجوهريّة في تصوّر أرسطو للزمان. وأنّه رأى الزمان متّصلًا متجانسًا، وركّز على الزمان في العلوم الطبيعيّة وتجاهل زمان التجربة البشريّة، وذهب كوجييف[1]إلى أنّه عندما ذهب هيغل إلى أنّ الزمان هو «وجود الفكرة الشاملة نفسها»، فإنّه ربط الفكرة الشاملة بالذات البشريّة، واستبق نظريّة «هايدغر» في أنّ الزمان هو أساسًا زمان القرار والفعل، وأنّ المستقبل هو بذلك سابقٌ على الماضي والحاضر[2]. لكن ما يعنيه هيغل بذلك في الواقع هو أنّ الأشياء المتناهية، بفضل بنيتها التصوريّة والتناقضات التي تتضمّنها، تتطوّر وتتغيّر وتفنى، ومثل هذه التغيّرات تستلزم الزمان، وبدونها لا يكون ثمّة زمان، ومن ثمّ كان الزمان هو «التصوّر الموجود»، وهذه النظرة قريبةٌ من وجهة نظر شلنغ[3]. وهكذا نجد أنّ الزمان داخليٌّ أو ذاتيٌّ في الأشياء المتناهية، وليس صورةً مفروضةً عليها من الخارج، إلا أنّ هيغل ينظر أيضًا إلى الأزل اللازمانيّ على أنّه أسبق من الزمان. فالتصوّر والروح الذي يصعد إلى التصوّر أزليّان، وليسا مؤقّتين[4]، وهذا هو السبب في أنّ هيغل مثل فخته، وكانط، في «نهاية كلّ شيءٍ»، لكن على خلاف شلنغ، لا يستطيع أن يعزو إلى الروح خلودًا أصيلًا.

---

[1]-kojéve.

[2]-راجع مارتن هايدغر، **الوجود والزمان**، ترجمة فتحي المسكينيّ، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت.

[3]-هيغل، **الموسوعة**، الجزء الثالث، الفقرات 449- 450- 451.

[4]-الموسوعة، الجزء الثاني، فقرة 258.

- **السببيّة** (La Causalité)

في اللغة الألمانيّة كلمتان تدلّان على السببيّة:

الأولى هي (Kausalitat) مع الصفة (Kausat) المشتّقة من الكلمة اللاتينيّة (Causa)، وقد استخدم الفلاسفة الألمان أيضًا كلمة (Causa) بمعنى «سبب Cause»، لكن هيغل لم يستخدمهما إلّا وهو يناقش الفلاسفة الآخرين.

الثانية هي (Ursache) وهي الكلمة القوميّة الألمانيّة التي تعني «السبب» وهي مشتّقةٌ من المقطع «Ur» بمعنى يخرج من... أي أصليٌّ. كانت في الأصل مصطلحًا قانونيًّا للدلالة على «الحادثة الأصليّة للفعل القضائيّ». والكلمة المتضايفة مع السبب هي (Wirkung) (النتيجة)، من الفعل (Wirken) (يعمل، يسبب يحدث، يفعل)، غير أنّ كلمة (Wirkung) كلمةٌ غامضةٌ ملتبسةُ الدلالة؛ فهي قد تعني **أثرٌ** أو **ناتجٌ** أو النتيجة التي نبحث عنها، أو الفاعل والفعل.

لم يضع هيغل أيّ تمييزاتٍ بين (Kausalitat وUrsachlichkeit)، لكنّه ميّز كغيره من الفلاسفة بينهما وبيّن علاقاتٍ متشابهةً، كالعلاقة بين «الأساس» و«التالي»، والعلاقة بين «الشرط» و«المشروط»، وبين «القوّة» و«التعبير عنها»، ولكلٍّ من «الأساس» و«الشرط» استخدامٌ فعليٌّ واقعيٌّ واستخدامٌ منطقيٌّ في آنٍ معًا، فهما معًا يشيران إلى لزوم قضيّةٍ من قضيّةٍ أخرى، كما يشيران إلى اعتماد حادثةٍ على حادثةٍ أخرى.

السلب (La Négation)

الكلمة الألمانيّة للسلب هي (Vermeinung) من الفعل (Vermeinen) أن يجيب بالنفي: **لا** عن سؤالٍ ما، أو أن ينكر قرارًا ما أو يناقضه. إلا أنّ هيغل كان يفضل في العادة كلمة (Négation) المأخوذة من الفعل اللاتيني (negare) الذي يعني «ينكر» ومنها الفعل «يسلب أو ينفي» والصفة «سلبيٌّ»، أو أن يكون سلبًا أو عملية السلب أو النفي. وهذه الكلمات تقابل الواقعيّة، والإيجاب، وإيجابي، واثبات وكثيرًا ما لا تقابل السلبي والسلبيّة، بل العقليّ أو «الطبيعيّ» وتشير إلى الوجود المحض للشيء، كالقانون والدين مثلًا بغض النظر عن عقلانيّته. كان المنطق (المنطق الصوريّ هو وحده الذي كان في متناول هيغل)، يقول إذا سلب

شيءٌ ما، ثم سلب هذا السلب بدوره، فإنّنا بذلك نعود من جديدٍ إلى نقطة البداية. أمّا عند هيغل فإنّ سلب السلب ينتهي إلى إيجاب، لكنّه إيجابٌ يختلف عن الإيجاب الأصليّ الذي تمّ سلبه، ويناقش هيغل الحكم الموجب والحكم السالب، لكنّه لا يهتمّ كثيرًا بالسلب كسمةٍ للأحكام. ومثل أفكار: التناقض، والاستدلال، والحكم ذاته، فإنّ السلب هو خاصّيّةٌ أساسيّةٌ للأفكار الشاملة والأشياء، إلّا أنّ «السلب» و«السلبيّة» يحتفظان بنكهةٍ نشطةٍ لسلب الحكم وإنكاره، فالأشياء والتصوّرات ليست سلبيّةً أو مستبعدةً ببساطةٍ، وإنّما هي تنفي بعضها بعضًا بنشاطٍ وفعاليّةٍ، ويميل هيغل إلى دمج أفكار السلب التصوّري والسلب الفيزيقيّ.

ظاهريّات الروح (La Phénoménologie de l'Esprit)

الظاهريّات تصوّر الأشكال المختلفة للروح كمحطّاتٍ في طريقها إلى ذاتها، كما تصوّر الطريق الذي تصبح الروح بواسطته معرفةً خالصةً أو معرفةً مطلقةٍ. وكذلك الأقسام الرئيسة للعلم، وهي التي تنقسم بدورها إلى أقسامٍ فرعيّةٍ، ومن ثمّ فهي تدرس: الوعي، والوعي الذاتيّ، والعقل الملاحظ الفعّال، كذلك الروح ذاتها بوصفها روحًا اجتماعيّةً وأخلاقيّةً رفيعةً، كما تدرس في النهاية الروح الدينيّ في أشكاله المختلفة، كما أنّ «ظاهريّات الروح» لا تعرض التاريخ بطريقةٍ دقيقةٍ واضحة المعالم، «فالوعي» مثلًا (الكتاب الأوّل) لا يوضع في حقبةٍ تاريخيّةٍ معيّنة. و«الوعي الذاتيّ» (الكتاب الرابع) يسير من فترة ما قبل التاريخ إلى اليونان والرومان (الرواقيّة، ومذهب الشك) والمسيحيّة في العصر الوسيط (الوعي الشقيّ)، والعقل (الكتاب الخامس) يدرس العلم الحديث والأخلاق، ثم «الروح» (الكتاب السادس)، وهي تعود إلى الحياة الأخلاقيّة المبكرة عند اليونان، ثم تسير هابطةً إلى الثورة الفرنسيّة، وأخلاق ما بعد الثورة. ثم «الدين» (الكتاب السابع) وهو يتعقّب الدين ابتداءً من الديانة اليهوديّة القديمة وديانة الفرس حتى المسيحيّة، وبذلك تُعالَج الفترات التاريخيّة على أنّها نماذجُ لأطوار الفكر والثقافة، كما أنّها كثيرًا - لا دائمًا - ما تُعالَج على أنّها نظامٌ منطقيٌّ أو نسقيٌّ لهذه الأطوار يتطابق مع نظام انبثاقها في التاريخ.

العقل والفهم (La Raison et L'Entendement)

كلمة العقل[1] الألمانيّة جاءت من الفعل (Vernehmen)، وتعني: «يدرك» «يسمع»، لكنّها فقدت ارتباطها بالفعل وأدّت إلى ظهور الصفة (Vernunftig): «عقليٌّ» و«معقوليةٌ» بالمعنيين معًا الذاتيّ والموضوعيّ. والاسم (Vernunftigkeit) التي استخدمها «إيكهارت» و«مارتن هايدغر» وتعني العقل أو ملكة العقل. وكلمة (Vernunft) تتميّز أيضًا عند هيغل عن اشتقاقاتها، ومرادفها اللاتينيّ (Rationalismus). فهذه الكلمات ترتبط عادةً بالمذهب العقليّ في عصر التنوير؛ ولهذا فهي تشترك في خيوطٍ كثيرةٍ مع (Verstand) (الفهم). (Verstand) (الفهم، أو ملكة الفهم) تحتفظ بارتباطها بالفعل المصدر، وهو (Verstehen) وهي تعني «يفهم».

أمّا تصوّر هيغل، وتصوّر شلنغ للفهم والعقل، فهو ينطوي على عناصر من كلّ وجهات النظر هذه، يقول شلنغ: إنّ ماهيّة الفهم هي الوضوح بلا عمقٍ، إنّه يثبت التصوّرات، ويعزلها عن بعضها البعض مثل: التناهي واللاتناهي، وهو يقوم بتحليلاتٍ واضحةٍ، ويدلّ بطريقةٍ استنباطيّةٍ، وهو بذلك يرتبط بالتصوّرات بالمعنى التقليديّ، ولا يرتبط بالتصوّر الهيغليّ الذي يجعله ينساب في التصوّرات الأخرى ويستخرج منها أمثلتها الخاصّة.

الفلسفة (La Philosophie)

التعريف الموجز الذي قدّمه هيغل للفلسفة هو أنّها «الدراسة الفكريّة للأشياء»، ويعتمد معنى الفلسفة إلى حدٍّ ما على تنوّع البحوث التي تقابلها:

أوّلًا: للفلسفة نفس «مضمون» الفنّ ومضمون الدين بصفةٍ خاصّةٍ، وإن اختلف عنهما في «الصورة». فالفلسفة مثل -الدين- معنيّة بوجود الله، وخلقه للعالم... لكنّها تصل إلى نتائجها عن طريق الفكر العقليّ التصوّريّ، لا عن طريق الإيمان أو السلطة أو الوحي.

ثانيًا: تعرض الفلسفة نتائجها في صورة أفكارٍ أو تصوّراتٍ لا في تمثّلاتٍ، وهو أحيانًا يشدّد على الطابع النظريّ للفلسفة إلى أقصى حدٍّ، فالفلسفة تفكّر في الدين، لكنّ الدين لا يستطيع

[1]-Vernunft.

أن يفكّر في الفلسفة أو أن يقوم بصياغة تمثّلاتٍ عن الفلسفة، وهو في كتابه: **محاضراتٌ في فلسفة التاريخ** يذهب إلى أنّ الفلسفة تجمع بين التفكير الحرّ عن الأنظمة التجريبيّة وبين موضوعات الدين.

- الفنّ والجمال والإستطيقا (L'Art, La Beauté et L'Esthétique)

كلمة الفنّ[1] (فنّ، مهارة، حرفة مأخوذة من (Konnen): يستطيع، قادر)، والفكرة الشاملة عن الفنّ تشمل فنّ العمارة، أو النحت، والموسيقى، والتصوير، والشعر، وهي ترتدّ إلى أفلاطون. وإن كان أفلاطون قد درس الفنّ والجمال منفصلين (درس الجمال في محاورة «المأدبة»، ودرس الفنّ في محاورة «الجمهوريّة»، ودرسها أرسطو في كتاب **الشعر**. ومصطلح «الإستطيقا» مشتقّ من الكلمة اليونانيّة (Aisthsis) «الإدراك الحسّيّ»، وقد استخدم المصطلح لأول مرةٍ ليعني «دراسة الجمال الحسّيّ» بما في ذلك جمال الطبيعة وجمال الفنّ في آنٍ واحدٍ. لقد أثمر تفسير هيغل للفنّ، فهو في «ظاهريّات الروح» يدرس الفنّ تحت عناوين «الدين» لا «الروح» - ديانة الفن (اليونان) تظهر بين «الديانة الطبيعيّة» (الفرس، الهند، ومصر)، وديانة الوحي المسيحيّة.

لكنّنا في «موسوعة العلوم الفلسفيّة» في الجزء الثالث نجد أنّ أشكال الفنّ وأشكال الدين والفلسفة، أصبحت قسمًا من «الروح المطلق»، الروح الذي تفترض سلفًا السيكولوجيّة الفرديّة «للروح الذاتيّ»، والمؤسّسات الاجتماعيّة «للروح الموضوعيّ»، لكن يتجاوزهما معًا.

في ذاته ولذاته (En soi et pour soi)

مصطلح «في ذاته» عند هيغل -على خلاف كانط- لا يُرادف «ما هو لذاته» بل يتقابل معه، غير أنّ «الوجود لذاته» فكرةٌ معقّدةٌ وليس السبب في ذلك أنّها تقابل «الوجود في ذاته» فحسب، بل لأنّها أيضًا تقابل مصطلح «الوجود للآخر». والتطوّر عند هيغل يتضمّن عودةً إلى البداية أو إلى ما هو في ذاته، فالنبات في النهاية ينتج بذورًا من جديدٍ، والشيخوخة هي عودة من صراع خصائص الشباب إلى نسخةٍ راقيةٍ من تآلف الطفولة ورضاها عن العالم.

[1]-Kunst Die.

«الوجود في ذاته ولذاته» كثيرًا ما يرى على أن المرء في بيته ومع نفسه، أو يعني وصول المرء إلى ذاته في الآخر؛ وذلك شبيهٌ باللاتناهي، وبصفةٍ عامّةٍ فإنّ استخدامات هيغل لتعبيرات «ذاته» متنوّعةٌ ومرنةٌ أكثر مما يوحي به تفسير مذهبه.

اللاتناهي (L'Infini)

مصطلحات «اللاتناهي» و«اللامتناهي» تقابل «التناهي» و«المتناهي»، وهي تشير إلى غياب النهاية أو الحدّ، والمراد اليونانيّ «الأبيرون»[1] (اللامحدود - اللانهائيّ). حاول هيغل أن يستعيد العالم المتناهي المنغلق على ذاته عند أرسطو في مقابل العالم ذي النهاية المفتوحة في عصر التنوير وفي علم نيوتن المليء بالأضداد بين الذات والله والعالم وبضروبٍ من المتناهي عسيرة الهضم. غير أنّ هذه الضروب من اللاتناهي يصعب استبعادها.

يذهب هيغل إلى أنّ الزمان والمكان هما ضربان من اللامتناهي (الفاسد)، ولم يلمّح إلى أنّ المكان دائريٌّ، حتى أنّ الحركة في خطٍّ مستقيمٍ لا بدّ في النهاية أن ترتدّ بنا إلى نقطة البداية من جديدٍ، كما أنّه لم يعمد مثل نيتشه إلى إحياء الفكرة الفيثاغورثيّة التي تتضمّن العود الذي لا نهاية له للشيء نفسه بالضبط، ولا حتى الأحداث الممتدّة في هويّةٍ واحدةٍ من الناحية الكمّيّة، ففكرة العود الأبديّ تتعارض مع إيمان هيغل بأنّ التاريخ يتقدّم نحو هدفٍ ما، لكن إهماله لها جعله يتأرجح بالتساوي بين النظرة التي تقول إنّ التاريخ يصل أو أنّه وصل إلى نهايةٍ، وبين النظرة التي تقول أنّه يسير نحو لامتناهٍ، حتى لو استطعنا أن نعرف كيف سيواصل سيره، وأنّنا لا بدّ أن نحصر أنفسنا في اللامتناهي الحقيقيّ الخاصّ بالحاضر.

المطلق (L'Absolu)

استخدم الفلاسفة الألمان بعد كانط بانتظامٍ مصطلح المطلق (das Absolute) للإشارة إلى الحقيقة النهائيّة، غير المشروطة، وقد يكون لهذه الحقيقة السمات التي ترتبط عادة بالله، لكن ذلك ليس ضروريًّا. يرى هيغل أنّ المطلق ليس شيئًا يكمن خلف عالم الظاهر، لكنّه يعني النسق التصوّري غير الساكن بل المتطوّر الذي يتجلّى في مستوياتٍ عليا من الطبيعة وفي تقدّم

[1]-Aperon.

المعرفة البشريّة عبر التاريخ، وهو يصل إلى مرحلته النهائيّة في فلسفة هيغل نفسها، حيث يشكّل محور الروح البشريّ المطلق وهو الروح. ويستخدم هيغل أيضًا كلمة «المطلق» كصفة، فهو يتوّج كتاب «ظاهريّات الروح» «بالمعرفة المطلقة» في مقابل: العقل، والروح، والدين. وينتهي كتاب «علم المنطق» «بالفكرة المطلقة» في مقابل الحياء، وفكرة المعرفة، والقمة التي يصل إليها المذهب في «الموسوعة» والجزء الثالث - هي «الروح المطلق» في مقابل «الروح الذاتيّ» و«الروح الموضوعيّ».

المجرّد والعينيّ (L'Abstrait et Le Concret)

في القرن السادس عشر استعار المفكّرون مصطلح (Abstrahieren) (يجرّد) من الفعل اللاتينيّ (Abstrahere) الذي يعني حرفيًّا: «يحذف»، «يزيل» شيئًا من شيءٍ آخر. استخدام هيغل لهذين المصطلحين - يتّفق مع التباس الاشتقاق اللغوي لمصطلحيّ «المجرّد» و«العينيّ» وغموضهما، فالموضوع الحسّيّ مثله مثل الفكرة أو الكلّيّ - يمكن أن يكون مجرّدًا في حين أنّ الكلّيّ يمكن أن يكون عينيًّا. ومن الواضح أنّ أفكار المجرّد والعينيّ تملأ فلسفة هيغل بأسرها، وبصفةٍ عامّةٍ فإنّ وجهة نظره هي أنّ المجرّد هو عنصرٌ جوهريٌّ في المنطق، ونحن نجرّد من العينيّ الحسّيّ. كما أنّ الأفكار الشاملة تُرى في البداية، وإن لم تكن كذلك في النهاية متميّزةً بدلًا من أن تكون كتلةً لا تمايز فيها. إنّنا نجد في تاريخ البشريّة: تاريخ الفنّ، والدين، والفلسفة، أنّ المجرّد والتركيز عليه مرحلةٌ جوهريّةٌ، ونحن نجد في المجتمع الحديث أنّ الحقّ المجرّد والمبادئ المجرّدة والفرد المجرّد هي سمةٌ جوهريّةٌ تسير جنبًا إلى جنب مع الثراء العينيّ للشخص وعلاقات الاختلاف والأعراف.

الماهيّة (L'Essence)

تؤدّي كلمة الماهيّة (Wessen) إلى ظهور الصفة (wesentlich) (الماهويّ) في معارضة غير الماهويّ، وهاتان الصفتان «الماهويّ وغير الماهويّ» يمكن أن تشكّلا جملًا اسميّةً، أي هي ما يكون ماهية الشيء. ويدرس هيغل الماهيّة في كتابه «ظاهريّات الروح» في القسم الثالث الخاصّ «بالوعي» حيث ترتبط هناك مع الفهم بعلاقةٍ متبادلةٍ في كتابه **علم المنطق**، فإنّ الماهيّة مثل «الوجود» وهي تشمل في آنٍ واحدٍ جميع تصوّرات الفكر وتعيّناته في «دائرة الماهيّة»:

في دائرة الوجود نلتقي بالكيفيّات والكمّيّات، وهذه التعيّنات وتبدّلاتها هي مباشرةٌ، بمعنى أنّها لا ترى أنّها تنتمي إلى كيانٍ واحدٍ. ومبرّر هيغل للانتقال إلى الماهيّة هو أنّ نكوص اللامتناهي لتبدّلات الكمّ هو ما يؤكّده تغيّرات الكيف ويفسح الطريق أمام التحوّل الحقيقيّ المتبادل بين الكيف والكم.

الوعي (La Conscience)

للوعي الذاتيّ في تفسير هيغل ثلاثُ سماتٍ جديرةٌ بالذكر:

أوّلًا: ليس الوعي الذاتيّ «مسألة الكلّ أو لا شيء»، وإنّما هو يتقدّم في مراحل تزداد كفايتها.

ثانيًا: الوعي الذاتيّ هو أساسًا، علاقةٌ بين أشخاصٍ، تتطلّب اعترافًا متبادلًا من الموجودات الواعية بذاتها، فهو «الأنا التي هي نحن، وهو النحن التي هي أنا».

ثالثًا: الوعي الذاتيّ عمليّ بقدر ما هو معرفيٌّ: يجد نفسه في الآخر، وفي الاستيلاء على الآخر الغريب، الذي يوجد فيه الوعي الذاتيّ، متضمّنًا إقامة وعمل مؤسساتٍ اجتماعيّةٍ، وبحثًا فلسفيًّا وعلميًّا على حدٍّ سواءٍ.

وتظهر هذه السمات عند السابقين عليه لا سيّما شلنغ، غير أنّ وجهة نظر هيغل هي أصيلةٌ فعلًا.

الهويّة (والاختلاف والآخريّة) (L'Identité)

التعبير الألمانيّ الشائع عن «نفس الشيء» هو (der, die, dasselble)، وهو يشير في آنٍ واحدٍ إلى الهويّة العدديّة (الكمّيّة) والكيفيّة. وكثيرًا ما يستخدم هيغل كلمة (derselbe) (نفس الشيء)، لكنّه لا يناقشها في كتابه عن المنطق، وإنّما يناقش الآخريّة الكيفيّة تحت عنوان «الوجود المتعيّن»، حيث يتقابل «الآخر» مع «شيء ما». كما يناقش الآخريّة العدديّة تحت عنوان «الوجود للذات» حيث يتقابل «الآخر» مع «الواحد»، إلاّ أنّ الآخر والآخريّة هما فكرتان أساسيّتان في المنطق، وفي مذهبه ككلٍّ، فالوعي الذاتيّ والحرّيّة مثلًا يعتمدان أساسًا على التغلّب على الآخريّة.

وقد كان في ذهن هيغل، في هذا التفسير، ثلاثةُ أمورٍ:

«قوانين الفكر» في المنطق الصوريّ لاسّيما قانون الهويّة الذي يقول «كلّ شيءٍ متحدٌ مع نفسه في هويّةٍ واحدةٍ»، أو أن أ = أ.

النظريّات اللاهوتية، والميتافيزيقيّة عن الهويّة أو وحدة العالم مثل النظريّة الأفلاطونيّة المحدثة التي تقول أنّ العالم المتنوع فاض عن وحدةٍ أصليّةٍ، وافترض شلنغ وجود هويّةٍ محايدةٍ أو غير مكترثةٍ تكمن خلف الطبيعة والروح، ومذهب وحدة الوجود التي تقول إنّ الله متّحدٌ مع العالم في هويّةٍ واحدةٍ.

الفصل الثاني:

المباني المعرفية لمنظومة هيغل الفلسفية

مديح المُثنىَّ أو كانط ضدَّ هيغل

موسى وهبه*

النصّ التالي للفيلسوف اللبنانيّ الراحل موسى وهبه (1941 - 2017). هو من عيون النصوص التي كتبها في سياق مجهوداته ومقارباته النقديّة لفلاسفة الحداثة.

وعلى الرغم من المساحة القليلة التي انبسطت فيها هذه المقالة، فقد شكّلت سطورها نواة لدراسات لأطروحة نقديّة مقارنة بين عَلَمين من أعلام الفلسفة الحديثة هما كانط وهيغل. أمّا ما تتميّز به مقالة «مديح المثنى» ـ أو كانط ضدّ هيغل، فهي في محاكاتها للمضمر الذي ينطوي عليه كلٌّ منهما حيال الآخر، ثمّ تظهير هذا المُضمر بأسلوبيّة تتسم بالبراعة والرشاقة واللغة والقصّ الفلسفيّ البليغ. تجدر الإشارة إلى أنّ المقالة التي اخترنا استعادتها كانت نشرت كافتتاحيّةً لمجلّة «فلسفة» في عددها الأوّل والوحيد الذي صدر تحت إشراف وهبه في خريف العام 2003. هدف الكاتب في هذه المقالة هو إثبات أنّ فريدريك هيغل تأثّر بآراء ونظريّات إيمانوئيل كانط، حيث يمكن القول إنّه أبدى رأيه حولها قاطبةً تقريبًا، وسلك مسيرته الفكريّة على ضوئها، والجدير بالذكر هنا أنّ المنظومة الفكريّة الكانطيّة فتحت أفقًا فلسفيًّا جديدًا في شتّى المجالات الفلسفيّة والإبستيمولوجيّة وفلسفة

-المصدر: موسى وهبه، **مديح المُثنّى أو كانط ضدّ هيغل.**

*- موسى وهبه فيلسوف وأستاذ فلسفة لبناني، متعمق في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، الفلسفة الحديثة والمعاصرة وأحوال الميتافيزيقا في القرنين الماضيين واليوم.

الأخلاق وعلم الجمال، وما إلى ذلك من علوم أخرى، وهذه المسيرة الفكريّة تواصلت وبلغت ذروتها وباتت أكثر نضوجًا بفضل جهود الفلاسفة المثاليّين الألمان الذين تلوه، وعلى رأسهم فيخته وشيلنج وهيغل. بادر هيغل من خلال نهجه الجدليّ المشهود إلى تحليل المسيرة التاريخيّة للفكر البشريّ، وفي هذا المضمار وصف المبادئ الفلسفيّة التي تبنّاها بأنّها الغاية النهائيّة والمقصد الذي يطمح الفلاسفة إلى بلوغه في نشاطاتهم العلميّة، لكنّه مع ذلك أعرب عن احترامه وتقديره البالغ لفلسفة كانط؛ ومن هذا المنطلق اعتبر فلسفته سندًا لفلسفة كانط وفي الحين ذاته تفنيدًا[1] لها. المؤاخذة الإبستيمولوجيّة التي أوردها هيغل على كانط أنّه بقي يدور في فلك الفاهمة دون أن يلج في عالم العقل الرحب بحيث عجز عن وضع حلٍّ للتعارض الحاصل في بعض المسائل العقليّة، ناهيك عن أنّه اعتبر كشف الحقائق أمرًا مستحيلًا بادّعاء كون المعرفة تقتصر على الظواهر (الفينومينات) فحسب؛ وهذا يعني أنّه على الرغم من عظمته الفكريّة، إلّا أخفق في صيانة نظريّاته وآرائه من الازدواجيّة والتضادّ؛ لذلك قيل إنّها ليست على نسقٍ واحدٍ.

* * * * * * * * * * * * *

يأخذ هيغل على كانط، أو هو يأخذ عنه بالأحرى، كلَّ شيء تقريبًا، يقارعه صنوًا بصنو، ويحذو حذْوَه نعلًا بنعل. وهو إذ يُطبِّق عليه منهجه في الاستيعاب والتخطّي في النسْخ على ما كان يصحّ أن يُقال، يُطْبِقُ عليه من جهاته الأربع ويحيله إلى أمرٍ مضى من غير رجعةٍ على ما يحسب. يصنعُ معاصرتنا ولا بدّ، ويمكّننا إذ يتجرَّأ على الأنوار، من أن نتغرْغرَ بنقد الحداثة ومن أن نلعنَ الميتافيزيقا ونبْجَحَ بالبُرء منها.

قلتُ، ألعب كانط ضد هيغل، ألعب الاثنان ضد الواحد والموحّد، ضد الجَملة التي بمنزلة الواحد العائد إلى ذاته؟ أستعيد كانط إذن، أعيده في مواجهة هيغل. أُعطيه الكلام فيروي هو وأُنصتُ إليه يقول:

قلت (يقول كانط): يفخر هذا المعلِّم بأنه جاء بعدي. يصنعُ من «الجَيْء بعدُ» مقامًا: يعلن ما بعدُ أتمَّ مما قبلُ، ويزعم أنّ فيه يحقّ ما كان غير مستحِقّ. فَلِمَ لا أنهضُ إليه أعيده

[1]-Aufheben . عبد الرحمان بدوي. شلينج، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط2، 1981، بيروت، ص 126.

إلى حجمه الذي يستحِقّ! فيقول هيغل: لن تستطيع ذلك مهما فعلتَ. فأنا رسختُ في البداهةِ وصرتُ إلى الأمم. ثم أعلنتني النهايةَ والخَتْمَ وقلت: لا تفلسفَ بعدي. ثم تسامحتُ وأضفت: إلّا على سبيل الشرحِ والتأويل، أو التطبيقِ أو الاعتراضِ على بعضِ ما قلتُ ببعضيَ الآخر، لكنني حسبتُ لكلّ اعتراضٍ ممكنٍ حسابًا مسبقًا. ألا ترى بعد قرنين إلّا قليلًا على فيمياء الروح، لا أحد يدخل من الباب الذي عيّنتُ للدخول؟ «قلتُ: خفّف الوطءَ ولا تكنْ دعيًّا. ألا ترى أنّه يُعادُ إليّ أيضًا في كلّ مطرح، وإن بخفر واستحياء؟ ألا يعني ذلك أن لا شيء انتهى، أن لا شيء ينتهي؛ لأن الأصل لا ينتهي، لا يتناهى تقول العرب.فانتفض وامتعض ثم قال:

ومن هذه العربُ في آخر الأزمان، وفي أيّ ورطة تورّطني؟ كيف لي أن أعلن عن نفسي إذن في هذه اللغة العتيقة؟ كيف أقول فيها ال أنْزش[1] وال أَنْفوْرزِشْزَيْن[2]؟ وكيف لي أن أزعمَ أنني أُأفْهِبُكَ[3] أو أنني أقيمُ [4]، ألا ترى أكثرهم علمًا ماذا فعل بـ مَيْن [5] حين عرّبه بعلم ظهور العقل؟ ما كان ينقصني إلا أن أعبِّر عن نفسي بالعربيّة! قلتُ: فات الفَوْتُ الآن، وها أنت تعبّر بالعربيّة، وبعربيّة فصحى أيضًا. فادفعْ عن نفسك إنْ كنتَ من الصادقين. أقرَّ أنك افتريتَ عليّ وقوّلتَني ما لم أقُلْه، وأشهدْتَ عليَّ الجمهور. استنجدْت بالحسّ المشترك. وما كان ينقصُني سوى أن تزعمَ أني أكادُ أقول الحقَّ الذي عليه أن يأتي بالضرورة على يديكَ فعيّنتَني السابقَ بلا مفرّ.

قال هيغل: مازلتَ تُقيمُ حيثُ أنت: في الفاهمة الثابتة إيّاها، في منطق عدمِ التناقض، في ميتافيزيقا الهويّات الجامدة، في الثنائيّة البائسة، أمَا آن لك أن تتخلّى عن معاندتك لما يفقأُ العينَ بجلائه وتحقُّقِه؟ أن تقرَّ أخيرًا أن الاثنين انشقاقُ الواحد، وأن تأليفَهما آتٍ لا محالةَ في ثالث يستعيد الواحدَ أو يعود إليه ليكون أولًا من جديد؟ أما آن لك أن تُدرِك أنّي بجدلي التأليفي أنقذتُ ماءَ وجهِك إذ عيّنتُك سابقي، فانصرفْ عني الآن ودعْني أعُد إلى مهنتي. كنتُ أودّ أن أقول لهيغل: لم أكنْ سابقًا لأحد ولا مكمّلًا، ولا أرى ما يجري على أساس سابقٍ

[1]-ansich

[2]-Anfursichsein

[3]-aufhebe dich

[4]-das absolute Wissen

[5]-Phanomenologie des Geites

ومسبوق؛ بل إنّ ما كان يشغلُني كان غيرَ ما يشغلُك بالمرّة. كنتُ أودُّ أن أقول له... لكنّه كان قد صار كبحّارة عولِسْ، أصمَّ لا يسمع، وكان قد صرف وجهه عني وراح يشرحُ لطلّابه ويتكلَّمُ علّي كما يُتكلَّمُ على غائب. قال: الخلاصةُ الأخيرةُ لفلسفة كانط هي الأنوار، لكنَّ للأنوارِ معنًى أنَّ كلَّ شيء، كلَّ وجود، كلَّ تصرّف يجب أن يكون شيئًا ما مفيدًا؟ أي أنّه يجب بالضبط ألا يكون له إنّيّة، وأن يكون مجرّد لَدُنَ غير، هذا الغيرُ هو الإنسان، أو الوعي-الذاتيّ العامّ (الاوتِعَاء) أي جميع الناسِ بعامّة. وهكذا فإن التفكير (يقصد العقل) عند كانط ينظر إلى ذاته كمطلق وعينيٍّ وحرٍّ وحدٍّ نهائيّ، فلا مرجعيّة تعلو مرجعيّته، ولا مرجعيّة لأيّ نصابٍ ما لم يتقدّم النصاب بأوراق اعتماده أمام التفكير. لكنَّ هذا التفكير هو مجرّد تفكير ذاتيّ: كلُّ ما يكون، بما فيه أن يكون الله، هو مجرّد واقع من وقائع وعيي أنا... إلّا أنّ التفكير الذاتيّ هذا لا قدرةَ له على عرْفِ ما هو إنًّا ولدُنًا. لا يمكنه أن يعلمَ أيَّ شيءٍ حقيقيّ، بل هو يعلم الفَيْنُمان وحسب.وتنحْنحَ ثمَّ تابع رافعًا نبرتَهُ قليلًا:

وهكذا تدْخِل فلسفة كانط في الوعي، - وهذا جيّد - لكنّها تثبّته من وجهة النظر هذه بصفة عرفٍ ذاتيٍّ ومتناهٍ، فتنهي الميتافيزيقا الفاهميّةَ بما هي دغمائيّةٌ موضوعيّة، لكنها تستبقيها في الحقيقة بوصفها دغمائيّة ذاتيةً وتتخلّى عن السؤال عمّا هو حقيقيٌّ إنًّا ولدُنًا...

عند هذا الحدّ من التعليم استغرقتُ في الضحك، بل قل ابتهجتُ أيضًا لقدرة هذا المجادل على قول الشيء نفسه بأشكال لا تُحصى فتوهّم بأنّه يتقدّم بالسامع إلى أمكنة أخرى: هنا مثلًا تعني الميتافيزيقا المنهج فقط، والمنهج غير الجدليّ الذي يتعامل مع المعاني بوصفها ذات ثباتٍ نسبيٍّ. وابتهجت أيضًا لعلمي أنّ ما لم يسامحني عليه هذا الأصمُّ هو ذميّ الجدليّات وعدّها منطقيًّا للغلط لا للحقيقة.

ولذا لا يفتأ ينعتني بالفيلسوف الثنائيّ. (ولو عرف العربيّة لكان قال: فيلسوف المثنى) ولا يفتأ يُلخّصني إلى ثنائيّات ثابتة: ثنائيّة الفينمان والنومان، وثنائيّة المكان والزما. وثنائيّة الحساسيّة والفاهمة، وثنائيّة الفاهمة والعقل وثنائيّة الأفهوم والحدس، والأفهوم والأمثول (الفكرة) وثنائيّة الإنشاء والتنظيم، بل تلك الثنائيّة التي لم يغفرها لي قطّ، عنيت ثنائيّة

الكون والوجود[1] - لم يكن **هايدغر** قد ولد بعد، سامحه الله هو الآخر أيضًا - في الكلام على الكائن الأسمى. وهو حين يتطرّق إلى تمييزي هذا ويذكر أمام طلابه تفريقي الشهير بين مئة دينار فعليّة ومئة دينار متوهّمة يستشيط غيظًا ويقول: حسب التصوّر الكانطيّ نمكث أبدًا في الفرق (يقصد الفرق الذي يحدثه التفكير): فالثنائيّة هي الملاذ الأخير: كلّ جانب يصلح لدُنًا كشيءٍ ما مطلق... إلى أن يخرج عن طوره ويصرخ: ليس ثمّة ما هو أكثر حمقًا من هذه الفلسفة. والآن، وقد انهارت معظم **العوالم الجميعيّة (أو الجملانيّة)** التي استلهمت **الجَملة** أو **الجُملة**[2] **الهيغليّة**، الآن بتُّ أرى بشكل أوضح أهمّيّة إصراري على استبعاد الجدل وتحوّل الواحد جدليًّا إلى آخر، وبتّ أكثر فهمًا لغضب هيغل من هذا الإصرار، المعاندة على ما يقول. فعندي مثالان: المكان والزمان حدسان أصليّان لا ينحلّ أحدهما في الآخر ولا يتحولّ إليه، وهما ليسا فرعين مشتقّين من الحساسيّة؛ بل هي تقوم بهما بالأحرى. هما الأصل، يمكنك القول، وهي الملحق، وهما لا يتشابهان، ولا تعجبني معاملتهما على طريقة هيغل، فالمكان تكون أقسامه معًا (sind zugleich) إلى ما لا نهاية ويكون بعضها برّان بعض. أمّا أجزاء الزمان فلا تكون معًا ولا تتجاور؛ بل تتوالى وتندثر في الزمان الواحد اللامتناهي. ولا ينفع معي إغواء هيغل بقوله إني أتلمّس وحدتهما أو أكاد حين أقول في أقسام المكان إنّها تقوم معًا. إنّ المعيّة هنا ليست أوانًا من آونة الزمان. وأنا مصرّ على ذلك وباقٍ على التفريق، أي على تفريق ما هو فارقٌ أصلًا مثلما أنا باقٍ ومصرّ على التفريق بين الفينمان والشيء في ذاته المجهول. وعلى هذا التفريق أقيم قوله كلّه وإن كره الأقربون، وهما عندي ليسا فقط لا يتشابهان؛ بل لا ينتميان أصلًا إلى طبيعة واحدة، ولا إلى عالم واحد. ويضحكني - يبهجني إصرار هذا المعلم على أنّ التمييز مرحليّ وأن الشيء حين يتظاهر بكل ظاهراته لن يبقى شيءٌ ما فيه ليقال عليه: شيء في ذاته.

وأطرب لمصير البودينغ (الكعكة) التي تعجن وتطبخ وتُزْدرَدُ فلا يبقى أي شيء - في - ذاته منها وقد ازدردتَها... قلت أطرب لما صارت إليه: ذريعةً شعبيّة وانتصارًا للحسّ المشترك ضدّ الشيء - في - ذاته، وضدّ التفلسف في الحقيقة. فهيغل لا يتورّع عن الانتصار بالحسّ المشترك

[1]-Sein und Dasein

[2]-Totalitat

مثلما لا يتورّع عن أشياء كثيرة أقلّها العودة إلى الموقف الطبيعيّ والنكوص دون النقد بحجّة عدم الحاجة إليه بعد مساواته زورًا بالمعرفة. لن أتوغّل اليوم أكثر، أردت فقط أن أرفع في وجه هيغل والسلالة الهيغليّة المعلنة أمِ المضمرة: إن الاثنين أسبق من الواحد، إن الواحد لا يسمّى واحدًا إلّا لأنّه ليس اثنين أو لأنّه أحد اثنين، وإن هذه الأسبقيّة هي، أنطولوجيًّا وإبيستيميًّا غير قابلة للنسخ، فلا رجوع إذن عن الأنوار ولا حياء في الحداثة، وعلى المتغرغرين بما بعدهما أن يروا ماذا هم بنا فاعلون!

قلت في مئتي سنة على رحيل كانط:

قل الحمد لله الذي أنطقنا الفصحى وعلّمنا المثنّى، فأمكننا من القول: «المرء بأصغريه» و «الوطن بجنحيه». وقوّلّنا: إنسانٌ لا إنسٌ واحدٌ (إنسٌ للألفة وإنسٌ للوحشة، حتّى إذا ما غلب هذا صرت مستوحشين)، وأرانا أنّ الجسد في الحقِّ جسدان، يلتفّان حول بعضٍ ولا يختلطان، فإذا ما انحلّ العقد صار مجرد جثمان.

وأنَّ الكائن القائم إيّان لا إيٌّ، فصرنا بمقتضى الحكمة وسلامة العقول القليلة نسأل: إيّايَ تعني؟، أو نقول: إيّاك أقصد بالسلام، وإليه إيّاه أشير، فنعامل المثنّى معاملة المفرد ونستتر على النون بالإضافة، كي لا يقع خبزنا على الأرض فتلتفت إلينا وتأكلنا الخنازير.

الفن كتعبيرعن الروح المطلق عند هيغل منظور انتقاديّ لمعنى الصورة وصورة المعنى

ثريا بن مسمية*

تهدف هذه الدراسة للباحثة التونسيّة ثريا بن مسمية إلى بيان أحد الأوجه الأساسيّة المحجوبة في منظومة هيغل الفلسفيّة، عنينا به الوجه الجماليّ (الأستطيقيّ) الذي يقاربه هيغل كمعطى أنطولوجيٍّ يؤسّس للأفكار، لا كمجرّدِ مشهديّةٍ لا صلة لها بروح التاريخ.

تسعى الباحثة في دراستها إلى تظهير حقيقة موقف هيغل من الفنّ باعتباره نتاجًا من نتاجات الروح المطلق الذي سيُوظّف أخيراً في نطاق الإمبراطوريّة الجرمانيّة المنشودة.

* * * * * * * * * * * * * *

أخذت المعرفة الغربيّة من الفيلسوف الألمانيّ جورج فيلهلم هيغل قسطها الأوفر مما أنجزه في فلسفة التاريخ وقوانين الديالكتيك وسائر العلوم الإنسانيّة، وخاصّة في إطار فلسفة الجمال. حتى أنّ المفكّر الفرنسي **باتريس هونريو** صرّح بشيءٍ من الحماسة فقال:

-المصدر: ثريا بن مسمية، **الفن كتعبير عن الروح المطلق عند هيغل منظور انتقاديّ لمعنى الصورة وصورة المعنى**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ.

*-ثريا بن مسمية: باحثةٌ في الفلسفة وأستاذة الدراسات الإسلاميّة ـ جامعة الزيتونة ـ تونس.

«كلّنا هيغليّون بمعنى أنّ زماننا ما كان ليكون ما هو عليه لو لم يكن هيغل قد فهمه، وكذلك لأنّ المدخل إلى فهم أفكارنا إنّما يمرّ بذلك الفكر»[1].

- لكن لِمَ هيغل كفيلسوف جمالٍ، هو موضوع بحثنا؟ ولِمَ نهتمّ بالمبحث الأستيطيقيّ الهيغليّ دون غيره من المباحث؟ ولِمَ فنّ الرسم بالذات؟

هذه الأسئلة تبدو ضروريّةً لعملنا هذا، لأنّ الغرض من هذا العمل هو النظر في ما به تستقيم الرابطة الجماليّة بين الصورة والمعنى في فنّ الرسم داخل الأستيطيقا الهيغليّة، الذي انتقل معها من مجرّد تصوّرٍ للطبيعة إلى استبطانٍ للمعنى.

إذًا، فقد أضحى فنّ الرسم مع هيغل إحالةً إلى فكرةٍ بدلًا من الإحالة إلى الطبيعة، يؤكّد هيغل في هذا المضمار على أنّ:

«مضمون الأثر الفنّي يكون بالضرورة مطلقًا، فآنية الحدس والتمثّل المتخيّل تجلب نهاية الصورة المتحقّقة في الوجود- هنا لمادةٍ محدودةٍ»[2].

هذا التحوّل في فنّ الرسم هو ما يحملنا إلى مبحثٍ يُعبّر عنه عند هيغل بضرورة العبور من الصورة إلى المعنى، أو ما عبّرنا عنه بالانتقال الصيروريّ من معنى الصورة إلى صورة المعنى. فالرسم لم يعد مع هيغل نقلًا للأشياء بقدر ما هو اتباع للأفكار.

وهكذا فإنّ العبور من معنى الصورة إلى صورة المعنى في فنّ الرسم، يدخل تحت إطار تحوّلٍ أشمل يخصّ المبحث الأستيطيقيّ الهيغليّ برمّته، فهيغل قد صاغ نسقًا في المثاليّة الأستيطيقيّة تقوم على تجاوز الحكم الجماليّ الشكلانيّ؛ إذ بيّن حدود إرجاع المسألة الجماليّة إلى مجرّد مسألة ذوقٍ وحكمٍ كما حصل في المثاليّة الترنسندنتاليّة مع كانط، لذا كان يشدّد دومًا على فكرة مثاليّة الجميل.

---

[1]-Nous sommes tous hegelins en ce sens que notre temps ne serait pas ce qu'il est si Hegel ne l'avait pas compris, et aussi parce que l'accès à la compréhension de nos pensées passe par cette pensée ». Patrice Henriot*, **La peinture, Hatier***, p.55.

[2]-Hegel insiste bien que le contenu de l'œuvre d'art soit effectivement absolu, l'immédiateté de l'intuition et la représentation imagée entraîne la finitude de la figure réalisée dans l'être là d'un matériau fini». Yan Patocka. ***Hegel et le temps***, P.O.L, 1990, p.275.

هذه المثاليّة للجميل أكّد عليها هيغل في الكلمات الأولى لكتابه: **مقدّمة في الأستطيقيا** بقوله:

«هذا الكتاب يهتمّ بالأسيتطيقيا، أي بفلسفة وعلم الجميل، وبأكثر دقّة بالجميل الفني بمنأًى عن الجميل الطبيعيّ»[1]

لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ المبحث الهيغليّ في الأستيطيقا لم يحتلّ عين المنزلة المتقدّمة التي احتلتها منذ البدء المباحث المنطقيّة والسياسيّة والتاريخيّة، فالدارسون والمؤرّخون للهيغليّة لم يهتمّوا بأستطيقا هيغل بقدر ما اشتغلوا أوّلًا على علم المنطق وفلسفة الحقّ والتاريخ، وقد تكون العلّة في ذلك، أنّ النصوص التي نشرها هيغل بنفسه نزلت على خلاف التنزيل الذي اتصفت به دروسه في هايدلبرغ وبرلين، ومنها دروسه في فلسفة الفنّ وفي الأستطيقيا، فهذه الدروس لم تُنشر إلاّ بعد وفاته، وظلّ يُحال إليها كنصوصٍ تابعةٍ للنصوص المعروفة «**فنيومينولوجيا الروح**» «**علم المنطق**» «**موسوعة العلوم الفلسفيّة**» و«**أصول فلسفة الحق**».

ماهيّة الفنّ الهيغليّ

ما يخصّنا نحن في هذا الإطار، هو أنّ المبحث الأستيطيقيّ ورغم كلّ الصعوبات التي سبق ذكرها قد صار شيئًا فشيئًا يحتلّ منزلةً مرموقةً في النسق الهيغليّ كافّةً.

فما هي الدلالة النسقيّة العامّة التي تتّصف بها دروس هيغل في الأستيطيقا؟

إنّ علم الأستيطيقا جزءٌ لا يتجزّأ من النسق الهيغليّ؛ لأنّه يقوم بالدقّة على فلسفة الروح، ولعلّنا بهذا المعنى يمكن أن نقول إنّ المثاليّة الأستطيقيّة ليست إلا انبساطًا نظريًّا لمثاليّة الروح المطلق عند هيغل ـ كما يقول:

«فالروح تغدو ما هي عليه بتحقيق ذاتها فعليًّا في العالم، فهي ليست لا متناهيًا منفصلًا عن المتناهي، فلو كان الأمر كذلك، لكانت لا متناهيًا محدودًا، وهذا غير

[1]-« Cet ouvrage est consacré à l’esthétique, c’est-à-dire à la philosophie, à la science du beau, plus précisément du beau artistique, à l’exclusion du beau naturel ». ***Hegel: Introduction a l’esthétique Aubier***, Paris,1964, tome I, p.9.

معقولٍ، إذًا فهي اللامتناهي الذي يشمل على المتناهي ويحقّق ذاته في المتناهي»[1].

لقد شكّلت دروس هيغل في «الأستيطقيا» أرضيّةً تحاورت فيها الفلسفات الألمانيّة في الفنّ، وخاصّةٍ المثاليّة الترنستدنتاليّة لكانط، حيث صاغ هيغل نسقًا في المثاليّة الأستطيقيّة قام من خلاله بنقد ومجاوزة فلسفة كانط في الفنّ كما صاغها، واتضح ذلك خاصّة في القسم الأول من «نقد ملكة الحكم (1790)».

معنى هذا أنّ هيغل قد استأنف الاشتغال على مسألة الفنّ، لا في سياق تأسيس علمٍ في الأستطيقيا وحسب، بل كذلك في سياقٍ فلسفيّ نقديٍّ يتحدّد في ضرورة الوقوف على حدود فلسفة الفنّ كما تمّت صياغتها في نظريّات الفنّ عامّة، وكما هي عند غوته وشلر والفلسفة الرومنطيقيّة، ثمّ في نقد ملكة الحكم عند كانط على وجه الخصوص.

إنّ دروس هيغل في الأستيطقيا بما هي علمٌ إنّما تلتمس الخروج على تنزيل مسألة الجميل والحكم الأستطيقيّ في سياق الحكم الذوقيّ؛ لأنّ مثل هذا التنزيل ينتهي في نظر هيغل إلى إرجاع المسألة الأستطيقيّة برمّتها إلى مقام الذاتيّة الأستيطقية، وهو ما يتنافى تمامًا مع شرط قيام علمٍ في الأستطيقيا، نعني بذلك إدراج المثاليّة الأستطيقيّة في سياق مثاليّة الروح المطلق، وذلك ما يتجلّى في المقدّمة العامّة للأستطيقيا عند هيغل (الفصل الثالث خاصّة)، حيث يحتكم هيغل في نقد فلسفات الفنّ الحديثة إلى فلسفته في الروح، وهو ما يتوضّح أكثر في تناوله لفكرة الجميل حين يثبت منذ الفصل الأوّل ارتباط المسألة الأستيطقيّة بالفكرة والروح المطلق.

لذلك ينتهي هيغل في نقد فلسفات الفنّ الحديثة إلى تقرير مثاليّة الجميل، نعني كونه نتاجًا مخصوصًا من نتاجات الروح المطلق.

يقول هيغل ناقدًا الفلسفة الكانطيّة:

«تلك هي إذًا النتائج الرئيسيّة للنقد الكانطيّ، في حدود اهتمامنا هنا. ويشكّل هذا النقد نقطة الانطلاق لتفهّمٍ حقيقيٍّ للجمال الفنّيّ، ولكنّه ينطوي

---

[1]-جيرار برا، **هيغل والفن**، ترجمة منصور القاضي، ص 9.

على بعض الثغرات كان من الضروري ردمها حتى يغدو هذا التفهّم أكثر صلاحيّةً واكتمالًا»[1].

لكن ما تجدر الإشارة إليه بالنسبة لمبحثٍ يخصّ فنّ الرسم، أي يخصّ الأستطيقيا الهيغليّة أنّ هذه النصوص لم تكن نصوصًا معدّةً للبحث، بل هي جملة من الدروس في الأستطيقيا تنتمي إلى طور تدريس هيغل بجامعة برلين، وقد تمّ نشرها لأوّل مرةٍ في 1835 في ثلاثة أجزاء ضمن أعمال هيغل، كما صدرت بفضل ترتيب أصدقائه وجمع طلبته، ومن بينهم (امرهاينكه وغانس وهننغ وهوته وميشليت وفورستر)، ولعلّنا قد نعتبر هذا الأمر سببًا من الأسباب في أنّ هذه الدروس لم تنل القدر الكافي من الدراسات والأبحاث، مثلما هو الحال في ما يتعلّق بالأبواب الأخرى من نسق هيغل في الفلسفة، كعلم المنطق وفلسفة السياسة وفلسفة التاريخ، وهذا ما يمثّل في حدّ ذاته صعوبةً كبيرةً في الاشتغال على مثل هذا الموضوع، وخاصّةً أنّ جلّ الدراسات المتعلّقة بأستيطيقيا هيغل كُتبت باللسان الألمانيّ.

إذًا، هيغل يجعل من المبحث الأستطيقيّ مبحثًا عقليًا، ويخصّص له دروسًا تتناول أشكاله وتاريخه، بل إنّ تاريخ الفنّ نفسه يرتبط عند هيغل بفلسفته الميتافزيقيّة، حيث يتطوّر الفنّ منطقيًّا في أنواعٍ وأشكالٍ من الأدنى إلى الأعلى رتّبها في ثلاثة أنواع: فنٍّ رمزيٍّ، وفنٍّ كلاسيكيّ، وفنٍّ رومنتيكيّ. وكلّ فنٍّ منها يخضع بدوره إلى مراحل البداية والتحقّق والأفول.

هذا الترتيب النسقي للفنّ يعتمد على مبدأٍ أساسيٍّ، وهو العلاقة بين الروح والمادّة، أو المضمون والشكل، فلمّا كانت المادّة تطغى على الروح أو الفكرة في الفنّ الرمزيّ كانت العمارة هي الممثّلة لهذا الفن، وعندما تطابقت الفكرة مع مضمونها في الفنّ الكلاسيكيّ أصبح النحت هو الممثّل لهذا النوع من الفنّ، أمّا عندما انسحبت الروح إلى الداخل متخلّيةً عن المادّة متوحّدةً مع ذاتها، ظهرت أشكالٌ أخرى من الفنّ تعبّر عن الانسحاب والابتعاد عن المادّة كالرسم والموسيقى والشعر، إنّه الفنّ الرومنطيقيّ.

---

[1]-« Tels seraient les principaux résultats de la critique kantienne pour autant qu'ils nous intéressent ici. Cette critique constitue le point de départ pour une véritable appréhension du beau artistique, mais elle présentait certaines lacunes qu'il importait de combler, pour rendre l'appréhension plus efficace et plus complète ». ***Hegel: introduction a l'esthétique*** , tome I, p.124

يقول هيغل:

«تلخيصًا لهذه العلاقة بين المضمون والشكل في الفنّ الرومانسيّ، سنقول أنّه حينما يظهر في مظهره الصادق، تشرق النبرة الأساسيّة للفنّ الرومانسيّ -إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المضمون المحدّد للتمثّل، وذلك بحكم الشموليّة التي تبلغ فيه أعلى درجاتها وبحكم النفس الساعية إلى التعبير فيه عن ذاتها، لا تنقطع عن البحث والتنقيب في أعماقها الأكثر حميميّةً- من الطبيعة الموسيقيّة، بل من الطبيعة الغنائيّة. والغنائيّة في حقيقة الأمر تكون السمة الأساسيّة والجوهريّة للفنّ الرومانسيّ»[1].

إنّ ما يخصّنا من الفنون في هذا الإطار من المبحث الأستطيقيّ الهيغليّ الفن الرومانسيّ دون غيره، ويتمثّل المبدأ الأساسيّ الذي يرتكز عليه هذا الفن، هو انسحاب الروح من العالم الحسّيّ الخارجيّ، فهو يركّز الحياة الداخليّة للنفس ويبتعد بالتدريج عن جانب التجسيد الحسّيّ.

بمعنى آخر نقول إنّ الفنّ الرومانسيّ هو فنٌّ يركّز على الذاتيّة الداخليّة للفنّان التي تقلب التجسيد الحسّيّ تصوّرًا عقليًّا وذهنيًّا.

لذا يقول هيغل:

«إنّ المطلق الكلّيّ في ذاته، كما يعرض ذاته للوعي الإنسانيّ، هو بذاته يؤلّف المضمون الداخليّ للفنّ الرومانسيّ، وهذا الفنّ يجد مادةً له لا تنفذ ولا تنضب في الإنسانيّة جمعاء وفي مجمل تطوّرها»[2].

جدل الاغتراب والاقتراب

الفنّ الرومانسيّ بمنظورٍ هيغليٍّ يحتوي على ثلاثة فنونٍ، وهي الرسم، الموسيقى، والشعر.

---

[1]-«Pour résumer ce rapport entre le contenu et la forme dans l'art romantique, nous dirons que là où il apparaît sous son aspect authentique, le ton fondamental de l'art romantique, en raison de l'universalité qui s'y trouve poussée au degré le plus élevé et du fait que l'âme, pour s'y exprimer, ne cesse de fouiller dans ses profondeurs les plus intimes, est de nature musicale et vu le contenu précis de la représentation physique. Le lyrisme, à vrai dire, constitue le trait élémentaire essentiel de l'art romantique… ». , ***Hegel-l'art romantique,*** Op.cit, p.24-p.25.

[2]-هيغل- **الفنّ الرومانسّي**- ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 245.

تعرض لنا هذه الفنون مسار الروح في ما أسميناه بالاغتراب من أجل الاقتراب، ففي كلّ فنٍّ من هذه الفنون تحاول الروح أن تغترب عن عالم الحواس وتقترب من مضمونها الروحانيّ الخاصّ. إنّه اغترابٌ عن ذاتها من أجل ذاتها.

هذه الثنائيّة، ثنائيّة الاغتراب والاقتراب، تتمظهر في الفنون الرومانسيّة من رسمٍ وموسيقى وشعرٍ. كما أنّ الاشتغال على هذا المبحث الأستطيقيّ بفنّ الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ أوّل دون غيره من الفنون، يقلّص لنا الأبعاد الثلاثة للفضاء إلى بعدٍ واحدٍ وهو السطح الذي يتخذ منه وسطًا يعمل فيه.

يقول هيغل «**فنّ الرسم يقلّص الأبعاد الثلاثة للفضاء إلى السطح**»[1].

فنّ الرسم على هذا النحو تجاوز فنّ النحت؛ إذ إنّه لا يتخذ من المادة الجامدة الثقيلة مادةً له، بل إنّ خيال الفنّان وموهبته الإبداعيّة هي ركيزة العمل.

وعلى هذا الأساس نقول إنّ الوجود الحسّيّ للعمل المعماريّ أو للنحت كان شيئًا مادّيًّا بالفعل، بينما نجد أنّ الجانب الحسّيّ للرسم ليس مادّيًّا بحتًا وإنّما فيه جزءٌ عقليٌّ وذهنيٌّ من إنتاج مخيّلة الفنّان الرسام.

هذا الخروج من المادّيّ إلى الإبداعيّ، ومن الموضوعيّ إلى الذاتيّ، ولو جزئيًّا، هو ما قد أعطانا مشروعيّة الحديث في فنّ الرسم عن تحوّلٍ من معنى الصورة إلى صورة المعنى، أو بتعبيرٍ أشملَ من الصورة إلى الرسم.

أردنا من خلال هذا الإشكال بيان خروج فنّ الرسم في رؤية هيغل من مجرّد تصويرٍ إلى ضربٍ من التمثّل الذاتيّ بما هو استبطانٌ للمعنى، فنّ الرسم بهذا الشكل تحوّل من مجرّد نقلٍ للصورة الخارجيّة إلى إبداعٍ ذاتيٍّ وسيلته الروح وغايته الروح. إنّه إبداعُ المعنى الذي يتخذ من العالم الخارجيّ مجرّد مادّةٍ يشتغل عليها، بهذا تتحوّل اللوحة الفنيّة من مجرّد صورةٍ إلى رسمٍ، وبمعنى أشمل يتحوّل فنّ الرسم من مجال معنى الصورة إلى صورة المعنى.

---

[1]-« La peinture réduit les trois dimensions spatiales à la surface » ***Hegel, La peinture- la musique,***Aubier- Montaigne, Paris, p.18.

ولقد ارتأينا في بحث هذا الإشكال -من معنى الصورة إلى صورة المعنى- أن ننظّم العمل على نحو أطوارٍ أربعةٍ حاولنا من خلالها بذل مزيد من التعمّق في البحث، بدءًا بالطور الأوّل الذي أسميناه «الروح حراكٌ دوريٌّ» أو «بالاغتراب من أجل الاقتراب»، هو طورٌ بيّن فيه أنّ الروح يتّخذ في كلّ مرّةٍ شكلًا من أشكال التعبير عنها لتنفصل عنه في ما بعد وتتجاوزه إلى شكلٍ أرقى، وهذا ما قد يتجلّى في فنّ الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ أوّل.

قد يمثّل هذا الطور من البحث تمهيدًا له لا بدءًا فيه، ولكنّه طورٌ لازمٌ قد سمح لنا بالبدء في الاشتغال بالمسألة التالية وهي «الرسم والفكرة» أو «مسألة المعنى في الصورة»، هذا العنصر الذي حاولنا فيه أن نجعل من قراءتنا للنص الهيغليّ قراءةً تأويليّةً تخرج من مجال القراءة إلى مجال «الفهم»؛ لذا بدأنا في الحديث عن هذا الإشكال بعنصر «الإبداع أو أسلوب الخلق الفنّيّ» الذي حاولنا من خلاله تبيان جملةٍ من أساليب الفنّان الرسّام في الإبداع، الذي يُخرج هذا الفنّ من مجال الصورة إلى مجال الرسم أو من معنى الصورة إلى صورة المعنى. لكن لا يقتصر الإبداع الفنّي في الرسم على الأداتيّة، بل يتجاوزها إلى عنصرٍ أهمَّ، وهو ما نعتناه «بالذاتيّة الفنيّة أو الروح الإبداعيّة في معنى الصورة كفنٍّ رسمٍ». هذه الروح الإبداعيّة تتجلى من خلال رهافة إحساس الفنّان الرسّام ودقّة ملاحظته، التي تزيد الرسم واقعيّةً وجماليّةً، بحيث تكون نابعةً من روحه فتتحوّل الصورة إلى رسمٍ حيّ؛ لذا يقول هيغل:

«في الفنّ الرومانسيّ الكلّ منغّمٌ، ومرمّزٌ، الأشياء لم تعد أشيَّاءَ إنّما رموزًا حيّةً»[1].

في هذا العنصر من البحث تحدّثنا عن الإحساس كمحتوى أساس للرسم، وعن متعة الفنّان في رسم الأشياء وفي رسم المتزائل أو العابر، هذه العناصر اتضح من خلالها أنّ فنّ الرسم هو إبداعٌ، أي إنّه إعادة حضور الأشياء حضورًا فنيًّا لا حضورًا واقعيًّا، هذا الإبداع الذي يخرجنا من الصورة إلى الرسم أو من معنى الصورة إلى صورة المعنى. ثم قدّمنا العنصر الثالث من البحث كعنصر تأريخيٍّ لفنّ الرسم حسب دراسة هيغل له، ولقد أدرجناه في هذا الطور من البحث رغبةً منّا في التمهيد للعنصر اللاحق الذي يخصّ فنّ الرسم اليوم، أو فنّ الرسم كانقلابٍ من معنى الصورة واستلاب في صورة المعنى.

[1]-هيغل، **فن الشعر**، المصدر نفسه، ص 261.

فنّ الرسم كانقلابٍ من معنى الصورة إلى صورة المعنى، هو قولٌ يحتاج إلى تدرّجٍ في الفهم، أردنا من خلاله التصريح بأنّ الخروج الهيغليّ من الفنّ إلى الجماليّة -وهو ما عبّرنا عنه داخل فنّ الرسم من معنى الصورة إلى صورة المعنى- هو خروجٌ مرتبطٌ بجملة فلسفته الأستيطيقيّة بما هي فلسفةٌ تبحث في الجمال الفنّيّ دون الجمال الطبيعيّ، ساعيةً نحو تجسيد المطلق الفكريّ في الخلق الفنّيّ.

الرسم على هذا الشكل أضحى فنًّا للمعنى، فالصورة أضحت ملأى بالمعاني، إنّها صورةُ المعنى بامتيازٍ، وبهذا الشكل قد يدخل فنّ الرسم كغيره من مجالات الفكر كالكتابة - بما هي كتابةٌ بالرسم- إلى ضربٍ من التأويليّة قد تسمح لنا بالحديث عن تحوّلٍ من معنى الصورة إلى صورة المعنى؛ لذا اخترنا أن نتوّج العمل بمجموعةٍ من الرسوم لـ (René Margritte)، لنبيّن مدى حضور المعنى داخل اللوحة، ليجعل منها صورةً للمعنى لا معنى للصورة أي رسمًا لا صورة.

I- الــروح حـراكٌ دوريّ: الاغتراب من أجـل الاقــتـــراب

1- حركة الروح من الشكل المادّيّ إلى الفكر الروحيّ:

ليس الفنّ محاكاةً للطبيعة أو تعبيرًا عنها، هذا ما يؤكده هيغل تجاوزًا للرؤية الأفلاطونيّة التي هيمنت على نظريّة الفلاسفة حول الفنّ خلال الحقبتين القديمة والوسيطة والتي لم يتمّ القطع معها على نحوٍ جذريٍّ إلا انطلاقًا من الأستيطيقا الكانطيّة، فقد يفقد الإنسان حرّيّته داخل هذا العالم -عالم الأشياء-، لكن مع الفنّ يختلف الأمر، فهو يمثّل التقاء اللامتناهي، التقاء الروحيّ في تجسيدٍ حيٍّ خارجيّ، فليس الفنّ إذًا محاكاةً للطبيعة أو تعبيرًا عنها.

هكذا يضعنا الفنّ على أرضٍ مختلفةٍ تمامًا عن تلك التي نواجهها في الحياة اليوميّة العاديّة، فالوقوف أمام لوحةٍ فنيّةٍ ليس وقوفًا أمام شيءٍ حيٍّ، بل هو وقوفٌ أمام روحٍ تتجلّى من خلال وسيطٍ حسيٍّ هو اللوحة؛ لذا يختلف إدراكنا أو بالأحرى تقبّلنا للأثر الفنّي اختلافًا أساسيًّا عن إدراكنا للموضوعات الحسّيّة العاديّة، لأنّ تقبّل الأثر الفنّيّ يفترض تمثّل ما هو روحيٌّ فيه أي ما هو تمظهرٌ للروح وإن كان يتوسل ما هو حسيٌّ أو ماديٌّ بما أن:

«الروح تغدو ما هي عليه بتحقيق ذاتها فعليًّا في العالم، فهي ليست لامتناهيًا منفصلًا عن المتناهي، فلو كان الأمر كذلك، لكانت لامتناهيًا محدودًا، وهذا غير معقولٍ، فهي إذًا اللامتناهي الذي يشتمل على المتناهي ويحقّق ذاته في المتناهي»[1].

فالفنّ يحرّر الظواهر من المظهر الخالص والخداع الخاصّ بهذا العالم ليعطيه واقعيّةً أسمى، وهي واقعيّةٌ تنتجها الروح المبدعة. إنّ الفنان الرسام إذًا لا ينقل لنا الأشياء كما هي، بل يقدّمها في شكلٍ إبداعيٍّ، وهذا ما يجعل اللوحة الفنيّة تخرج من مجال الصورة إلى مجال الرسم أي إلى مستوى الإبداع والخيال الفنّيّ:

«فالتخيّل لا يكتفي من جهةٍ أخرى، بهذا الإدراك البسيط للواقع الخارجيّ والداخليّ؛ إذ ليس العمل الفنّيّ مجرّد كشفٍ عن الروح المتجسّد في أشكالٍ خارجيّة، لكن ما ينبغي عليه أن يعبّر عنه في المقام الأوّل هو حقيقة الواقع الممثَّل وعقلانيّته»[2].

فنّ الرسم على هذا الشكل هو استعادةٌ للفكر وتمثّلٌ له بواسطةٍ حسّيّةٍ مخصوصةٍ مقارنة بغيره من الفنون، وعبر هذه الوساطة يقهر الإنسان غرقه في الجزئيّ والحسّيّ والعرضيّ؛ إذ يقول هيغل:

«المبدأ الأساسيّ لفنّ الرسم كما أسلفت القول، متكونٌ من الذاتيّة الداخليّة والحيّة بأحاسيسها وتمثّلاتها وأفعالها، متّخذًا كموضوع له كلّ ما هو موجود في السماء وعلى الأرض بتعدّد مواقعها وتمظهراتها الخارجيّة والجسمانيّة»[3].

فنّ الرسم إذًا، فنٌّ رومانسيٌّ يدرجه هيغل كمرحلةٍ انتقاليّةٍ من المادّيّ إلى الروحيّ، وبما أنّ الفلسفة الهيغليّة هي فلسفة الحركة الدائريّة، فهي تُقيم تصنيفًا للفنون يعتمد اقترابها من الفكرة، أي تحوّلها من المادّيّ إلى الروحانيّ، حيث تبدأ بالرمزيّ ثم الكلاسيكيّ، ويليها الفنّ

---

[1]-جيرار برا، **هيغل والفن**، ص 6.

[2]-جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص 441.

[3]-« Le principe essentiel de la peinture , ai-je dit plus haut, est constitué par la subjectivité interne et vivante, avec ses sentiments, représentations et actions ayant pour objets tout ce qui se trouve dans le ciel et sur la terre, avec la multiplicité de ses situations et de ses manifestations extérieurs et corporelles », ***Hegel, la Peinture- la Musique***, Op.cit, P.18.

الرومانسيّ، وحتى داخل هذه الفنون يبقى التصنيف الدوريّ، فمن فنّ العمارة إلى النحت ثمّ من الرسم إلى الموسيقى إلى الشعر. هذا الحراك الدوريّ هو أساس الفلسفة الهيغليّة من حيث هي ذات مسارٍ أسطوانيٍّ[1] تجعل العلاقة ما بين الفنون علاقةَ تجاوزٍ، أي تجاوز وسيلة الاغتراب من أجل الاقتراب، أي أنّ وسيلته تتمثّل في بحث الروح عن التحرّر من عالم الأشياء بدءًا بالأشياء واغترابًا عنها:

«المضمون اللامحدود والشكل المحدود، مستقلٌّ كلُّ واحدٍ منهما عن الآخر، لكنهما متّحدان داخليًّا في الجمال»[2].

لذا قد يمثّل فنّ الرسم في الفلسفة الهيغليّة أحسن نموذجٍ على هذه الحركة الجوهريّة للروح، فهيغل يأخذنا في هذا الفنّ من معنى الصورة إلى صورة المعنى، أي من الصورة إلى الرسم، فالصورة بما هي تقليدٌ للأشياء هي ظاهر الشيء، أمّا الرسم فهو خروجٌ عن الصورة ليكون إبداعًا تحضر فيه روح الفنّان وذاته الخلاقة لتنقل الصور إلى رسومٍ، أي لتجعل من اللوحة الفنيّة عالمًا مستقلًا عن العالم الطبيعيّ، فالرسم على هذا الوجه أضحى اتّباعًا لأفكار الفنّان لا نقلًا للأشياء كما هي؛ ولذا يحضر المعنى في الرسم ليكون «معنى الصورة» هو «صورة المعنى» بامتيازٍ.

ولعلّ هذا المرور من المادّيّ إلى الروحيّ أو هذا الحراك الدوريّ من الشكل المادّيّ إلى الفكر الروحيّ لا يمكن الحديث عنه بتفصيلٍ إلا إذا درسنا فكرة تشكّل الجميل في الفلسفة الهيغليّة بأطوارها الثلاثة: الرمزيّ- الكلاسيكيّ- الرومانسيّ.

فكيف ذلك؟

2- أطوار تشكّل فكرة الجميل: الرمزيّ-الكلاسيكيّ-الرومانسيّ:

نرى منذ البدء أنّ هيغل يقرّ بأنّ دراسته هي للجمال الفنّي دون الجمال الطبيعيّ، كما يعطي قيمةً أرفع للجمال الفنّي عن الجمال الطبيعيّ؛ لأنّه نتاج الروح، فكلّ ما يأتي من الروح

---

[1]-Cylindrique

[2]-« Le contenu infini et la forme finie indépendants l’un de l’autre mais intérieurement unis dans la beauté » ***Yan Potocka***, Op.cit, P.259.

هو أسمى من الطبيعة، وفي هذا الإطار يقول هيغل:

«ليس جميلًا إلا ما يجد تعبيره في الفنّ بوصفه خلقًا روحيًّا خالصًا، ولا يستأهل الجمال الطبيعيّ هذا الاسم إلا في نطاق علاقته بالروح»[1]**.**

على هذا الأساس تُرتّب الفلسفة الهيغليّة الفنون، فإذا قمنا بربط هذه الفنون الخاصّة مع الأشكال الثلاثة يمكن القول عندها إنّ الفنّ المعماريّ هو رمزيٌّ، والنحت كلاسيكيّ، أمّا الرسم والموسيقى فهما رومانسيّان.

يشكّل الفنّ المعماريّ كفنٍّ رمزيٍّ أوّل الفنون، ويستخدم هذا الفنّ للتعبير عن أفكاره الروحيّة الرمزَ الذي يوحي بالمعنى ولا يعبّر عنه أي لا يجسّده مادّيًّا؛ لذا نعتبر أنّ المضمون الروحيّ في الفنّ الرمزيّ لا يعتمد إلّا على التجريد المحض بالرغم من أنّه يتّخذ من كتل المادّة الجامدة الضخمة وسطًا يظهر فيه:

«بوجه الإجمال، كلّ مضمار الفنّ الرمزيّ هذا يُؤلّف -كما سبق لنا القول- مضمارًا نستطيع أن نصفه بأنّه ما قبل فنّيٌّ بمعنى أنّه يقدّم مدلولاتٍ غيرَ منفردةٍ بعد، بمعنى أنّ الأشكال المرتبطة به يمكن أن تكون مطابقةً وغير مطابقةٍ على حدٍّ سواءٍ[2]**.**

أما النحت كفنٍّ كلاسيكيٍّ، وعلى الرغم من أنّه لا يزال يستخدم المادّة الجامدة كوسطٍ يعمل فيه إلا أنّ الجمال الشكليّ للجسم البشريّ يظهر فيه بشكلٍ أفضل مع كلّ استقلاليّته؛ لأنّ الجسم البشير هو التجسيد الأقرب للتعبير عن الروح، لكن يبقى النحت كشكلٍ فنيٍّ تقليديًّا للغاية؛ إذ يغيب فيه تصوير التعابير الانفعاليّة ليقدّم لنا ملامحَ ساكنةً ومستقرّةً. وتبدأ مع الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ حركة انسحاب الروح من العالم الحسّيّ الخارجيّ؛ إذ يتخذ هذا الفنّ من الذاتيّة مبدأ له ويبتعد تدريجيًّا عن جانب التجسيد الحسّيّ، وفي الوقت نفسه يحاول أن يصوّر كلّ الخصائص الانفعاليّة والعرضيّة؛ لذا نرى بأنّ الجانب الحسّيّ للرسم ماديٌّ، ليس بكلّه، إنّما جزؤه الباقي عقليّ، ويتمثّل هذا الانسحاب من الحسّيّ إلى الروحيّ في مبدأ الفنّ الرومانسيّ؛ إذ يقول هيغل:

---

[1]-هيغل: **المدخل إلى علم الجمال**، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة نفسها، ص 15.

[2]-المرجع نفسه.

«لأنّ الروح في المرحلة الرومانسيّة يعرف أنّ حقيقته لا تتمثّل في الغوص في الجسمانيّ، بل على العكس، فهو لا يعي حقيقته إلاّ بانسحابه من الخارج ليرجع إلى ذاته، أي بعزوفه عن العالم الخارجيّ؛ لأنّه لا يجد فيه عناصر وجودٍ ملائمٍ»[1].

إلاّ أنّ الرسم يحتوي على مبدأ سقوطه وتجاوزه في الوقت عينه، وذلك باتجاهه في بعض الأحيان إلى تمثيل مجرّد ماديّة الأشياء، فيخرج من الرسم إلى الصورة أي من العنصر الروحانيّ الإبداعيّ إلى التصوير المادّيّ المجرّد، لكن إذا ما انتقلنا إلى الفنّ الرومانسيّ الثاني وهو الموسيقى، فسنجد أنّ هذا الفنّ ينفي المكان تمامًا ولا يستخدم إلّا الزمان، فالموسيقى تقلّص المسطّح إلى نقطةٍ لتجعل منه ذبذبةً، وهنا تجد الروح نفسها أقرب للعالم الروحيّ؛ لأنّها تستغني عن المكان وعن مادّيّة الأشياء لتبقي فقط على الصوت، ليجعل هذا السلب الكامل للمكان الموسيقى فنًّا ذاتيًّا خالصًا. لكن هذا الوجود الروحيّ في فنّ الموسيقى يبقى وجودًا منقوصًا، لذا يكون الشعر فنًّا بامتيازٍ وفي الوقت عينه تجاوزًا للفنّ باتجاه العنصر الروحيّ الصرف، فالشعر كفنٍّ هو كلامٌ غايته الأصليّة مخاطبة داخليّتنا وإثارة الحيويّة وبثّها في الانفعالات الحارّة والعواطف الدفينة، إنّه يستهدف الجمال كمعنى أصليٍّ للوجود وللقول ويرتفع عن الواقع المادّيّ بروتينيّته الاستهلاكيّة ليشكّل بنشاطه الروحيّ الداخليّ ما هو عقلانيٌّ ويجعل له تمظهرًا خارجيًّا صادقًا.

فالروح هي المبدأ المحرّك في الشعر؛ إذ الفكرة حسب هيغل هي في حدّ ذاتها تعبيرٌ مرسلٌ وسيلانيٌّ، أي أنّ الفكرة حاملةٌ للمعنى، فالمعنى ما هو إلّا فيضٌ عن الفكرة، وبهذا الشكل يكون الشعر كفنٍّ رومانسيٍّ تجاوزًا للرسم وللموسيقى.

لذا قد تتساءل في ما يخصّ فنّ الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ أوّل: كيف يمثّل هذا الفنّ حركة الروح في الاغتراب من أجل الاقتراب ؟

[1]-« Car à la phase romantique l'esprit sait que sa vérité ne consiste pas à se plonger dans le corporel ; au contraire, il ne prend conscience de sa vérité qu'en se retirant du dehors pour rentrer en lui-même, et en renonçant au monde extérieur, parce qu'il n'y trouve pas les éléments d'une existence adéquate », ***Hegel- Du romantique en général***, Aubier, Montaigne, 1964, P.9- 10.

أي كيف تحوّل فنّ الرسم مع هيغل إلى ضربٍ من الإحالة الذاتيّة ليخرج من «معنى الصورة» إلى «صورة المعنى»، فيصبح اتباعًا للأفكار لا نقلًا للأشياء؟

وما هي الأداة أو الأسلوب الذي يتبعه الفنّان الرسام ليجسّد هذه الأفكار؟ أهي تتمثّل في ذاته الإبداعيّة أم في جملةٍ من الوسائل المادّيّة؟ أم هي مزيجٍ من هذا وذاك؟

كلّ هذه الأسئلة تجعلنا نبحث في معنًى هيغليٍّ بامتيازٍ، وهو معنى الأستيطيقا:

فهل تعني الأستيطيقا في فنّ الرسم موتًا للفنّ، أو بالعكس فهي تعني توسّعًا لمجالاته إلى حدّ فقدانه داخل المعنى حين يتحوّل هذا الفنّ إلى ضربٍ من الإحالة الفكريّة، فيتحوّل فيه الفنّان الرسّام إلى مفكّرٍ، وتصبح فيه المقاييس الأستيطيقيّة مقاييس فكريّةً وفلسفيّةً أكثر منها جماليّةً ؟

ألا تكون الأستيطيقيا مفهومًا استحدثه هيغل ليمنح الفلاسفة حقّ اقتحام مجال الفنون باسم فلسفة الفنّ؟

مآلات فلسفة الروح عند هيغل

متاخمة نقديّة لأيديولوجيّة تمجيد الذات الغربيّة

مجدي عز الدين حسن*

يندرج مفهوم الروح عند هيغل في رأس منظومته الفلسفيّة، فقد انبرى جمعٌ غفيرٌ من معاصريه، وممن جاؤوا من بعده إلى التركيز على مساجلة هذا المفهوم باعتباره نقطة الجاذبيّة التي تتمحور حولها وتغتذي منها مجمل أطروحاته في الوجود والأخلاق والفلسفة السياسيّة. لقد ذهب كثيرون من هؤلاء إلى اعتبار فيمينولوجيا الروح بمثابة مرتكزٍ فلسفيّ مؤسّسٍ للعنصريّة الجرمانيّة وتمجيد للأمم الأوروبيّة، حتى إذا حلّ القرن العشرون ظهرت الهيغليّة كتسويغٍ للامتداد الاستعماريّ على القارات الكبرى الثلاث آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينيّة. في هذه الدراسة للباحث السوداني مجدي عز الدين حسن نجدنا أمام متاخمةٍ نقديّةٍ أنطو ـ أبستمولوجيّة للمنظومة الفلسفيّة الهيغليّة انطلاقًا من فلسفة الروح، كمفهومٍ مسيطرٍ على أعمال هيغل الفكريّة بمجملها.

* * * * * * * * * * * * * *

-المصدر: مجدى عزالدين حسن، مآلات فلسفة الروح عند هيغل متاخمة نقدية لأيديولوجيّة تمجيد الذات الغربيّة، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ

*-باحثٌ وأستاذٌ مشاركٌ بقسم الفلسفة، كلّيّة الآداب، جامعة النيلين- السودان.

يهدف هذا المقال إلى الاشتباك نقديًّا مع فلسفة الروح عند هيغل. وتستدعي طبيعة الموضوع أن نعرض أوّلًا لفلسفة الروح عنده، كما حدّدها في مؤلّفاته العديدة، وهذا ما فعلناه في المحاور الأولى لهذا المقال. ومن ثم، بعد عرض وتحليل أفكار هيغل بهذا الخصوص، ذيّلنا المقال بخاتمةٍ نقديّةٍ تناولنا فيها ما سبق عرضه من أفكار، وكخاتمةٍ لهذه المقدمة، نقول إن التعرض لفلسفة الروح عند هيغل، هو في حقيقة الأمر تعرّضٌ لمجمل فلسفته: الأخلاقيّة والسياسيّة، فلسفة التاريخ، فلسفة الدين، فلسفة الجمال، وكذلك فلسفة الطبيعة والمنطق. «وما أسماه هيغل بشمول المنطق ينظر إلى كلّ شكلٍ من أشكال الوجود على أنه شكلٌ للعقل. والانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة، ومن هذه الأخيرة إلى فلسفة الروح[1]، يتحقّق على أساس افتراض أنّ قوانين الطبيعة تنبثق من البنية العقليّة للوجود، وتقود بشكلٍ متّصلٍ إلى قوانين الروح[2]، وبالتالي فإنّ اهتمامنا بفلسفة الروح عنده، يعني في حقيقة الأمر اهتمامًا بجلّ فلسفته، ففلسفة الروح عنده هي بمثابة تتويج لمجمل النسق الفلسفيّ الهيغليّ، وتمثّل في نظرنا (روح) فلسفة هيغل بأكملها، وتقع موقع القلب منها، ويشكّل فهمها المفتاح إلى الفهم العميق لكلّ النسق الهيغليّ. لعلّ أكثر الأوصاف التي ذهبت في التصعيد حدَّ الغلو هو ما ذكره **باطاي** حين قال في حقّ الفيلسوف الألمانيّ هيغل (1770-1831): **إنّ هيغل هو الحقيقة مكتملة**، فإذا كانت فلسفة أرسطو تمثّل قمّة نضوج واحتراق الفلسفة اليونانيّة في العصر القديم، فإنّ فلسفة هيغل هي الأكثر عمقًا واكتمالًا في الفلسفة الحديثة، ما يجعل هذا الأخير مستحقًّا وبجدارة لقب (أرسطو العصر الحديث). فلا أحد من المتخصّصين في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وكذلك من المؤرّخين لها، بوسعه إنكار الدور الكبير والمهمّ الذي لعبه، وما يزال يلعبه، النسق الفلسفيّ الهيغليّ في خارطة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فالفلسفة الهيغليّة، من جهة، تعتبر أعلى قمة بلغتها الفلسفة الحديثة، وتأتي كتتويجٍ لكلّ الجهود الفلسفيّة السابقة عليها، ومن جهة أخرى، كان للهيغلية تأثيرٌ كبيرٌ في الفلسفة المعاصرة بمختلف توجّهاتها وتيّاراتها وألوان طيفها، فبداية من الهيغليّين الشباب، مرورًا بماديّة كارل ماركس إلى فينومينولوجيا هوسرل والفلسفة الوجوديّة، ومدرسة فرانكفورت، وانتهاءً بفلسفة

[1]-Philosophy of Mind.

[2]-Herbert Marcuse, ***Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory***, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1960). p.24.

الاعتراف عند الألمانيّ أكسيل هونيث، لا تزال الفلسفة المعاصرة في تحرّكها داخل حدود السياج الفلسفيّ الذي اختطه هيغل ترنو للقفز فوقه والتحرّر من قبضته. وعلى أيّ حالٍ، ليس بالمقدور غضّ الطرف عن الحضور الطاغي للفلسفة التي أرساها هيغل، وإن في شكلٍ سلبيٍّ، داخل نصوص الفلسفة المعاصرة والتي عملت على الاشتغال عليه وإعادة تأويله واستثماره وتوظيفه بطرقٍ مختلفةٍ. فابتداءً من القرن التاسع عشر نشأت تيّاراتٌ فكريّةٌ شديدةُ التباين، كان من شأنها أنّها جعلت الهيغليّة تبدو وكأنّها التفسير الأكثر عمقًا للمسيحيّة حينًا، أو كأنّها الأساس الأكثر وثوقًا للإنسانويّة الملحدة حينًا آخر. كما جعلتها تبدو من جهة أخرى، وكأنّها مصدر الوحدة الجرمانيّة حينًا، أو كأنّها جذر الماركسيّة حينًا آخر[1]. ويكفي لإبراز الأثر العظيم الذي خلّفه هيغل في الفكر الفلسفيّ المعاصر مطالعة القول المنسوب إلى الفيلسوف الفرنسيّ الكبير ميشيل فوكو الذي يعّرف الفلسفة المعاصرة بأنّها محاولةٌ مستمرةٌ للإفلات من قبضة النسق الهيغليّ، وبالتالي يحدّد مهمّتها بالخروج من الهيغليّة، يكتب فوكو:

«إنّ عصرنا كلّه، سواء من خلال المنطق أو من خلال الإبستمولوجيا، عصرٌ يحاول أن يفلت من هيغل. لكن أن يفلت المرء فعلًا من هيغل، فهذا أمرٌ يتطلّب تقديرًا مضبوطًا لما يكتنفه الانفصال عن هيغل، وهذا يقتضي أن نعرف ما الذي ما يزال هيغليًّا، ضمن ما يمكننا من التفكير ضدّ هيغل، وأن نقيس القدر الذي يحتمل فيه أن يكون سعينا إلى مناهضته خدعة ينصبها في وجهنا، وهو ينتظرنا في نهاية المطاف هناك هادئًا»[2].

ويتساءل فوكو في كتابه **نظام الخطاب** عن إمكان التفلسف في غيبة هيغل، وبعيدًا عن حدود فلسفته: فهل ما يزال بإمكاننا أن نتفلسف، هناك حيث لم يعد هيغل ممكنًا؟ وهل ما يزال في إمكان الفلسفة أن توجد وألّا تكون هيغليّةً؟ وهل ما هو مضادٌّ للفلسفة هو بالضرورة غير هيغليٍّ؟[3]

[1]-رينيه سرو، **هيغل والهيغليّة**، ترجمة: أدونيس العكره، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص 6.

[2]-ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 64.

[3]-المصدر نفسه، ص 74.

الحرّيّة بوصفها طبيعة الروح

اهتم هيغل في كتابه **فينومينولوجيا الروح**[1]، والذي يُعدّ من أشهر أعماله، بالكيفيّة التي يرتقي بها الروح صعودًا في سلّم المراتب من الأدنى إلى الأعلى، حتى يصبح هو والمطلق شيئًا واحدًا. ودرس في كتابه **العقل في التاريخ** الخصائص المجرّدة لطبيعة الروح، والتي هي ذاتها الطبيعة الجوهريّة للحرّيّة، وبيّن الوسائل التي يحتاجها الروح لكي يحقّق فكرته في الوجود. بدايةً نشير إلى أنّ الكلمة الألمانيّة (Geist) عادة ما يتمّ ترجمتها للغة الإنجليزيّة ب (Spirit) (الروح) وكذلك ب (Mind) أو (Reason) (العقل)، وفي هذا المقال يكون من الأفضل والمفيد اعتماد هذه الترجمات معًا، فمقولة الروح هنا رديفٌ لمقولة العقل أو للفكرة المطلقة أو للوعي المجرّد. فالروح، عند هيغل، وحدةٌ مثاليّةٌ، وليس النفس والوعي والعقل إلا مراحلَ مختلفةً أو جوانبَ لحياةٍ واحدةٍ تنبض فيها كلّها بغير انقطاع.[2]

هناك قولٌ مأثورٌ للعرب: (بأضدادها تعرف الأشياء)، وهو الأمر نفسه الذي يفعله هيغل في تعريفه للروح في كتابه **العقل في التاريخ**، حيث يستهلّ شرحه لطبيعة الروح من خلال ضدّها المباشر: المادّة، فكما أنّ الثقل هو ماهيّة المادّة، فالحرّيّة هي جوهر أو ماهيّة الروح، وكلّ صفات الروح لا توجد إلّا بواسطة الحرّيّة، وإنّها كلها ليست إلا وسيلةً لبلوغ الحرّيّة. والتاريخ الكلّيّ هو عرضٌ للروح، وهو يعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوّة. وكما أنّ البذرة تحمل في جوفها كلّ طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة وشكلها، فكذلك تتضمن البوادرُ الأولى للروح تاريخَه كلَّه[3]، لكن علينا أن نحذر من الوقوع في فخّ الركون إلى الفهم البسيط الساذج المتأسّس على الثنائيّات المتعارضة (روح- مادّة) لفهم ما يعنيه هيغل؛ لأنّنا بذلك لا نكون قد أحسنّا قراءته، بل على العكس تمامًا، نكون قد أسأنا فهمه، خاصّةً وأنّه لا يرى العالم الروحيّ كمقابلٍ للعالم المادّيّ، وإنّما ينظر إلى العالم المادّيّ بوصفه مجرّد تمظهرٍ للعالم الروحيّ لا غير. فالروح التي تتجلّى في التاريخ، هي المحرّك الأساسيّ له، والعالم بأكمله من خلقه، فالوجود كنتاجٍ للفكر ذو طابعٍ عقليٍّ محضٍ، ولا شيء فيه يخرج عن الفكر، لا خارجيّة الأشياء

[1]-Phenomenology of Mind.

[2]-ولتر ستيس، **فلسفة هيغل**، الجزء الثاني: **فلسفة الروح**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2005، ص 15.

[3]-هيغل، **العقل في التاريخ**، ترجمة: أمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص 87.

ولا تعالي الإله حتى. وبصورةٍ أعم، إنّ ما يحتلّ مكان الصدارة بالنسبة لهيغل هو الوعي، ولكن لا الوعي الذاتيّ، وإنّما الوعي الموضوعيّ الذي يتماثل مع الكلّيّ. ونجد بالمقابل فلسفاتٍ ماديّةً، كالماركسية مثلًا، تذهب في الاتجاه المعاكس لهيغل، حيث ترى أنّ العالم المادّيّ هو الجوهريّ، وأمّا العالم الروحيّ فهو تابع له، وهذا ما أسمته الماركسيّة بالمسألة الأوّليّة في الفلسفة، والتي تتمثّل في السؤال الآتي: أيّهما يسبق الآخر المادّة أم الوعي؟ يجيب ماركس: «**المادّة تسبق الوعي، وبالتالي يعتبر هذا الأخير مشتقًّا وتابعًا للمادّة التي هي خالقةٌ له.**»

وهيغل يجيب:

«**الوعي يسبق المادّة، وبالتالي فالمادّة ناتجٌ من نواتج الوعي. إنّ الروحيّ هو وحده الحقيقي، وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكّل روحيّةً**[1]».

هذه العبارة المنسوبة لهيغل تعني أنّ العالم الروحيّ هو الجوهريّ، بينما يظلّ العالم المادّيّ مجرّد تابعٍ له، أو بلغة الفكر النظريّ ليس له حقيقة في مقابل العالم الروحيّ، وما يوجد بخلاف الروحيّ في العالم ليس إلا تجسيدات الروح وتمظهراته فيه. فبفضل كون الإنسان روحًا يكون الإنسان إنسانًا، ومن الإنسان باعتباره روحًا تنطلق التطوّرات العديدة للعلوم والفنون ومصالح الحياة السياسيّة، وكل تلك الظروف التي لها صلةٌ بحرّية الإنسان وإرادته[2]. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، نلاحظ كذلك الربط الذي يجريه هيغل بين الروح من جهةٍ والحرّيّة من جهةٍ ثانية، والتاريخ من جهةٍ ثالثةٍ. وعلى ذلك تلعب ثلاثيّة (الروح أو العقل، التاريخ، الحرّيّة) دورًا مهمًّا في فهم فلسفة هيغل بشكلٍ عامٍّ، وفلسفة الروح بشكلٍ خاصٍّ. فالعقل يمثّل الوجود الحقيقيّ الذي يتجلّى في الطبيعة ويصل إلى التحقّق في الإنسان، هذا التحقّق يحدث في التاريخ، ولما كان تحقّق العقل في التاريخ هو الروح [3]، فإنّ فكرة هيغل تتضمّن القول بأنّ الذات الفعليّة أو القوّة المحرّكة للتاريخ هي الروح[4].

والتاريخ عند هيغل هو عرضٌ لمسيرة الروح، وماهيّة الروح الحرّيّة، ومن ثمّ كان مسار

[1]-هيغل، **المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1988، ص 9.

[2]-هيغل، **مدخل إلى فلسفة الدين**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2001، ص 23.

[3]-Mind.

[4]- Herbert Marcuse, ***Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory***, p.227.

التاريخ هو تقدّم الوعي بالحرّيّة، لكنّها ليست حرّيّةً فرديّةً سلبيّةً تعسفيّة؛ لأنّ مثل هذه الحرّيّة جزئيّة ومحدودة، وإنّما الحرّيّة المقصودة هنا هي أن يتّبع الإنسان ماهيّته الخاصّة وهي العقل، وهي تعني المشاركة في حياةٍ اجتماعيّةٍ أوسع هي الدولة[1]. يكتب هيغل:

«إننا نذهب إلى أنّ مصير العالم الروحيّ، وتبعًا لذلك، العلّة الغائيّة للعالم ككلّ -ما دام هذا العالم الروحيّ هو العالم الجوهريّ، بينما يظل العالم الفيزيائيّ تابعًا له- هو وعي الروح بحريّته الخاصّة»[2].

وعي الروح بحرّيّته (التي هي عين ذاته)، إذًا هو الغاية النهائيّة لا للتاريخ وللعالم فحسب، إنّما وقبل كلّ شيءٍ للروح نفسه، وهو بحسب هيغل الغرض الذي وضعه الله للعالم، لكن الله هو الوجود الكامل على نحوٍ مطلق، ومن ثمّ فلا يمكن له أن يريد شيئًا غير ذاته، أي لا يريد سوى إرادته الخاصّة، وطبيعة إرادته، أي طبيعته ذاتها، هي ما يسمّيه هيغل هنا بفكرة الحرّيّة، إذا ما ترجمنا الدين إلى لغة الفكر. ومن ثم فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا لا بدّ أن يكون هو السؤال الآتي: ما الذي يعنيه القول بأنّ الحرّيّة ماهيّة الروح؟ وما هي الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرّيّة هذا لكي يحقق ذاته؟.

ثلاث درجاتٍ للوعي بالحرّيّة عبر التاريخ

تاريخ العالم عند هيغل هو مسارٌ يكافح فيه الروح بصورةٍ دائبةٍ لكي يصل إلى وعيٍ بذاته، أي لكي يكون حرًّا. هنا الحرّيّة كماهيّة للروح تعني بلوغ الروح مرحلة الوعي بذاته، وهذا الوعي لا يتحقق إلا عبر مسيرة الروح في التاريخ، حيث تمثّل كلّ مرحلةٍ من مراحل سيره في التاريخ درجةً من درجات الوعي بالحرّيّة. وفي هذا السياق، يتحدث هيغل عن ثلاث حالاتٍ تمثّل ثلاث درجاتٍ مختلفةٍ للوعي بالحرّيّة عبر التاريخ الكلّيّ، ما يعني ثلاث درجاتٍ من وعي الروح بذاته:

أوّلها الأمم الشرقيّة القديمة كالصين والهند وفارس (التي تتضمّن حضارات بابل وأشور) ومصر، التي تمثّل في نظر هيغل طفولة التاريخ البشريّ، فهذه الحضارات لم تعِ الحرّيّة ولم

---

[1]-هيغل،**العالم الشرقيّ**، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص 9.

[2]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق الذكر، ص 89.

تعرفها، وكلّ ما عرفته أنّ هناك شخصًا واحدًا هو الحرّ، والمقصود به شخص الحاكم المستبد، أمّا الذين يحكمهم هذا الحاكم فهم جميعًا عبيد له. وينبّهنا هيغل إلى أنّ حريّة الحاكم لم تكن تعني سوى انسياقه وراء أهوائه، وبالتالي لم تكن حرّيّته تعبيرًا عن ماهيّته الحقّة (أي العقل)، ومن ثم كان هذا طاغيةً لا إنسانًا حرًّا. وثانيها العالم اليونانيّ، والذي يشبّهه هيغل بطور المراهقة في تاريخ البشريّة، حيث ظهر الوعي بالحرّيّة لأوّل مرةٍ عند اليونان ومن بعدهم الرومان، حيث يبلغ التاريخ طور رجولته، فعرفوا أنّ البعض أحرار، أمّا بقيّة الناس في الأمم الأخرى، فقد كان يُنظر إليهم على أنّهم محض برابرة، وبالتالي فإنّ الشرقيّين واليونانيين لم يتوصّلوا إلى معرفة أنّ الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌّ، وهو أمرٌ أوضح ما يكون في فلسفة أفلاطون وأرسطو اللذين لم يعرفا ذلك. وثالثها، الأمم الجرمانيّة والتي استطاعت بفضل المسيحيّة أن تكون أوّل الأمم إدراكًا لحقيقة أنّ الإنسان حرٌّ بما هو إنسان، وأنّ حريّة الروح هي التي تؤلّف ماهيّتها. ويصف هيغل هذه المرحلة بطور الشيخوخة، والتي لا تعني عنده الضعف، وإنّما الكمال والقوّة ومنتهى النضج.

الدولة هي التحقّق الفعليّ للحرّيّة

يتحدّث هيغل عن فكرة الحرّيّة بوصفها طبيعة الروح والغاية المطلقة للتاريخ، ويرى أنّ هدف الروح أن يحقّق ذاته في التاريخ، وأن يصل إلى فهمٍ لنفسه، ومعرفة بذاته، وذلك لا يتحقّق في نظره إلّا في ظلّ الدولة، فالدولة، بذلك، هي التحقّق الفعليّ للحرّيّة، وهي الغاية النهائيّة المطلقة، فهي توجد لذاتها. فالقيمة التي يملكها الكائن البشريّ، لا يملكها إلّا من خلال الدولة؛ إذ «ليس بمقدور الفرد أن يكون حرًا إلا بوصفه كائنًا سياسيًّا»، وهكذا يعدّ تفكير هيغل استكمالًا للنظرة اليونانيّة الكلاسيكيّة القائلة إنّ:

«دولة المدينة تمثّل الحقيقة الصادقة للوجود الإنسانيّ. وبناءً على ذلك، فإنّ التوحيد النهائيّ بين الأضداد الاجتماعيّة لا يتحقّق بسيادة القانون، بل بالنظم السياسيّة التي تجسّد القانون، أي بالدولة بمعناها الصحيح[1]».

وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان واعيًا وعيًا كاملًا، وعلى هذا النحو وحده يشارك

[1]-Herbert Marcuse, ***Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory***, P.48.

في الأخلاق الذاتيّة كما يشارك في حياةٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ أخلاقيّةٍ عادلة. والكلّيّ إنّما يوجد في الدولة، في قوانينها وفي تنظيماتها الكلّيّة والعقليّة. والدولة هي الفكرة الإلهيّة كما توجد على الأرض، ومن ثمّ فإنّنا نجد فيها هدفَ التاريخ وموضوعَه في شكلٍ أكثر تحدّدًا، وفيها تبلغ الحرّيّة مرحلة الموضوعيّة وتحيا حياة الاستمتاع بهذه الموضوعيّة؛ ذلك لأن القانون هو موضوعيّة الروح، وهو الإرادة في صورتها الحقيقيّة. والإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرّة؛ لأنّها تطيع نفسها وتخضع لذاتها[1].

عمليّة تحرير الفرد تنتج بالضرورة الرعب والدمار طالما قام بها أفرادٌ ضدّ الدولة، لا الدولة ذاتها، إنّ الدولة وحدها هي التي يمكنها أن تمنح التحرير، على الرغم من أنّها لا تستطيع أن تمنح حقيقةً كاملةً وحرّيّةً تامّةً، فهاتان الأخيرتان لا تتحقّقان إلا في مملكة الروح[2] بمعناها الصحيح، أي في الأخلاق والدين والفلسفة[3]. هذا ما أقرّ به هيغل في كتاباته الأولى في فلسفة الروح[4]، فقد كان أساس تحقق الحرّيّة كفاءة نظام الدولة، وقد ظلّ مرتبطًا به ارتباطًا وثيقًا. أمّا في كتابه **فينومينولوجيا الروح**[5] فإنّ هذا الارتباط يكاد يضيع تمامًا، فالدولة لا تعود ذات دلالةٍ شاملةٍ لكلّ شيء، والحرّيّة والعقل يصبحان نشاطًا للروح الخالص[6]، ولا يتطلّبان نظامًا سياسيًّا واجتماعيًّا محدّدًا كشرطٍ مسبقٍ لتحقيقهما، وإنّما يتماشيان مع الدولة الموجودة بالفعل[7]. وبالإضافة إلى الدولة هناك المجتمع الذي ينظر إليه هيغل على أنّه يمثل، أيضًا، شرطًا أساسيًّا لتحقيق الحرّيّة. فالحرّيّة بوصفها مثلًا أعلى لما هو أصليٌّ وطبيعيّ، لا توجد كشيءٍ أصليٍّ وطبيعيّ، بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها ونيلها، وذلك بعد توسّط عمليّة تهذيبٍ وترويضٍ هائلةٍ للقوى الأخلاقيّة والعقليّة؛ ولذلك فإنّ حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعيّة التي لم تروَّض والأعمال والمشاعر اللاإنسانيّة، ولا شك أنّ المجتمع والدولة يمارسان

---

[1]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق الذكر، ص 111.

[2]-realm of mind.

[3]-Herbert Marcuse, ***Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory***, P.91.

[4]-philosophy of mind.

[5]-Phenomenology of Mind.

[6]-pure mind.

[7]-Herbert Marcuse, ***Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory***, pp.91- 92.

نوعًا من الحدّ، لكنّه حدٌّ للغرائز الفجّة وللانفعالات الوحشيّة وحدها، كما أنّه في مرحلةٍ حضاريّةٍ أرقى، حدٌّ للأنانيّة المتعمّدة التي تتجلّى في النزوات والأهواء. وهذا اللون من التقييد هو جزءٌ من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقّق الوعي بالحرّيّة والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقيّة، العقليّة والمثاليّة، فالقانون والأخلاق مستلزمان ضروريّان للمثل الأعلى للحرّيّة[1]. والملاحظ أنّ مفهوم هيغل للدولة يتعارض مع المفهوم الليبراليّ لها، فمن منظور الأخير يكون الفرد هو الغاية لا الدولة، على عكس هيغل الذي يرى أنّ الدولة غايةٌ، وهي ليست بخدمة الفرد وإنّما تتطلّب من هذا الأخير خدمتها والتضحية بحياته إن تطلّب الأمر ذلك.

ثلاث مستوياتٍ للروح

لا يتمّ تجلّي المطلق في الإنسان إلا بواسطة تطوّرٍ جدليٍّ طويلٍ وشاقٍّ، فالروح لا يضع نفسه في الحال على أنّه روحٌ مطلق، ولكنّه يبدأ من مرحلةٍ دنيا من مراحل نموّه، ولا يبلغ تحقّقه الذاتيّ الكامل إلّا تدريجيًّا. والأداة التي يستخدمها هيغل في تعقّب هذا التطوّر التدريجيّ هي المنهج الجدليّ. يمكن لنا مناقشة فلسفة الروح عند هيغل من خلال ثلاث مستوياتٍ، هي: الروح الذاتيّ، والروح الموضوعيّ، والروح المطلق.

الروح الذاتيّ

يمثّل المستوى الأول، وهو دراسةٌ محضةٌ لسيكولوجيّة الحياة الداخليّة للإنسان، مضمونها العقل البشريّ منظورًا إليه نظرةً ذاتيّةً بوصفه عقل الذات الفرديّة، وتقسيماته الفرعيّة مثل: الإدراك الحسّيّ، الشهوة، الفهم، العقل، الخيال، والذاكرة. في هذا المستوى تكون الروح مضمرةً. والخلاصة أنّ الروح الذاتيّ يعني هنا الروح منظورًا إليه من الداخل. يتبدّى الروح الذاتيّ بدوره بمستوياتٍ مختلفةٍ، وهذه المستويات، هي أيضًا، لحظاتٌ في التطوّر الديالكتيكيّ لأفهوم الروح؛ لذلك يميز هيغل بين النفس (موضوع الأنثروبولوجيا)، والوعي (موضوع الفينومينولوجيا)، والذهن (موضوع علم النفس). فالنفس هي الذهن من حيث ما يتعلّق بشروطٍ طبيعيّةٍ وفيزيولوجيّةٍ (العرق، المزاج، إلخ) أو حتى فيزيائيّة (المناخ مثلًا). وكلّ ما يجري في الذهن إنّما

[1]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق الذكر، ص 113.

أصله في الإحساس وفي الحالة العاطفيّة البدائيّة[1]. وإذا كان ثمّة واقعٌ لا مجال للمماراة فيه، فهو امتلاك الروح للمقدرة على النظر إلى نفسه وبكلّ ما ينبثق عنه، ذلك أنّ التفكير يشكّل بالفعل الطبيعة الأكثر صميميّةً وجوهريّةً للروح. وبفضل هذا الوعي الذي يمتلكه الروح تجاه ذاته ومنتجاته، يأتي سلوك الروح، إذا كان حقًّا وفعلًا محايثًا فيها، مطابقًا لماهيّته وطبيعته[2].

الروح الموضوعيّ

هذا المستوى الثاني الذي تغطيه فلسفة هيغل الأخلاقيّة والسياسيّة، وفيه يخرج الروح من ذاته ليخلق عالمًا موضوعيًّا خارجيًّا، يتمثّل في إنجازات الروح وفي نتاجاته الخارجيّة كالتنظيمات، والمؤسّسات الروحيّة كالقانون والأخلاق والدولة والعادات. وهي تموضعٌ للذات لا بوصفها فرديّةً؛ بل بوصفها ذاتًا كلّيّة. بناءً على ذلك، يعني الروح الموضوعيّ الروح وقد خرج من جوُّانيّته وذاتيّته وأوجد نفسه في العالم الخارجيّ. وهذا العالم الخارجيّ ليس هو بالطبع عالم الطبيعة؛ إذ إنّ الروح يجد هذا العالم الأخير موجودًا بالفعل، لكنّه العالم الذي يخلقه الروح لذاته لكي يصبح موضوعيًّا، أي لكي يوجد ويؤثّر في العالم الفعليّ. وهو بصفة عامّة عالم المنظّمات والمؤسسات، ولا يعني ذلك المنظمات الوضعيّة كالقانون والمجتمع والدولة وحدها، لكنّه يشمل كذلك العرف والعادات والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقيّة[3]. والتمييز بين الروح الذاتيّ والروح الموضوعيّ يرتدّ إلى تمييزٍ آخر يقوم بين المعرفة والإرادة، فالمعرفة هي الأنا حين يفكّر، بينما الإرادة هي الأنا حين يعمل. يميز هيغل بين دائرة الوعي ودائرة الذهن، وبين المعرفة والإرادة أو بين الذهن النظريّ والذهن العمليّ. حيث إنّ «الأنا تواجه الموضوع في دائرة الوعي. أمّا في دائرة الذهن (دائرة علم النفس) فإنّنا نجد أنّ الذات قد امتصّت الموضوع في جوفها، وأنّه قد ظهر بداخلها على أنّه مضمونها»[4]. فالذهن أو الروح ليس مجموعةً من الملكات ترتبط ارتباطًا خارجيًّا كالمشاعر والإرادة والعقل؛ إذ

[1]-رينيه سرو، **هيغل والهيغليّة**، مصدر سابق الذكر، ص 35-36.

[2]-هيغل، **المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال**، مصدر سابق الذكر، ص 24.

[3]-ولتر ستيس، **فلسفة هيغل**، الجزء الثاني: **فلسفة الروح**، مصدر سابق الذكر، ص 61.

[4]-المرجع نفسه، ص 53.

ينبغي ألا نتخيّل أنّ الإنسان في أحد جوانبه تفكيرٌ وفي جانبٍ آخرَ إرادةٌ، كما لو كان يضع الإرادة في جيب والفكر في جيبٍ آخر، فالذهن أو الروح وجودٌ واحدٌ يظهر في سلسلةٍ من المراحل التطوّرية: كالإرادة أو الفكر أو الشعور[1]. وهكذا نجد أنّ الروح الموضوعيّ يقوم على نشاط الإرادة، فالمنظّمات والمؤسّسات هي عملٌ من أعمال الإرادة، حين تتجلّى في العالم، فتشكّل مادّته الخام وتحوّله إلى عالمٍ جديدٍ للعقل. وللإرادة وجهان في هذا النشاط، الأوّل: هو أنّها في سعيها نحو الكلّيّ تريد نفسها؛ لأنّ الكلّيّة هي جوهرها، ولهذا السبب فإنّ العالم الجديد الذي خلقته ليس موضوعيًّا فحسب، لكنّه روحيٌّ كذلك (فهو الروح الموضوعيّ)؛ لأنّه هو نفسه ما تصنعه الروح في العالم. والوجه الثاني هو أنّها تريد أن تجاوز نفسها وتريد أن تصل لا إلى ما هو ذاتيّ فحسب، بل إلى ما هو موضوعيّ[2]. وبهذا المعنى، فإنّ العالم الخارجيّ نتاجٌ وتجلٍّ للروح الموضوعيّ، وبالتالي ليس له أيّ وجودٍ قائمٍ بذاته باستقلاليّةٍ تامّةٍ عن الروح.

فالفكر يعرف أنّ مضمونه هو ذاته، وأنّه بالتالي يحدّد مضمونه الخاصّ، فلم يعد ينظر إلى العالم على أنّه كتلةٌ صلبةٌ عنيدةٌ غريبةٌ عن الفكر؛ بل هو مصنوعٌ على ما هو عليه، ومشكّلٌ ومَصُوغٌ ومحدّدٌ بواسطة الفكر. وبناءً على ذلك فإنّ الذات تشكّل العالم بنشاطها الخاصّ، وتلك هي الإرادة أو الذهن العمليّ[3]. ويقوم الروح الموضوعيّ على فكرة الإرادة الحرّة. والمؤسّسات المختلفة هي منتجات للحرّيّة: فالقوانين هي شروط الحرّيّة، وبوصفي محكومًا بالقانون، فأنا محكومٌ بالكلّيّ، أي الذي أسقطه أنا نفسي على العالم. وأنا بالتالي محكومٌ عن طريق ذاتيّ، فأنا إذًا حرٌّ[4]. ويتطوّر الروح الموضوعيّ في ثلاث مراحل هي: الحقّ المجرّد، الأخلاق الذاتيّة، والأخلاق الاجتماعيّة.

الحقّ المجرّد[5]: دائرة الحقّ المجرّد هي دائرة الحقوق والواجبات التي تنشأ بوصفها مطالبَ مشروعةً للموجودات البشريّة، لا بوصفهم مواطنين في دولةٍ. ويقع الحقّ المجرّد في

[1]-المرجع نفسه، ص 54.

[2]-المرجع نفسه، ص 62.

[3]-المرجع نفسه، ص 53.

[4]-المرجع نفسه، ص 63.

[5]-Abstract Right.

ثلاث مراحل هي: الملكيّة[1]، العقد[2]، الخطأ[3]. وهذه الحقوق الثلاث لا تقوم على أساس وجود الدولة، وإنّما على أساس الشخص الفرد[4]. الأساس العقلّي للملكيّة يتمثّل في أنّ الشخص غايةٌ ولا يمكن استخدامه كوسيلةٍ، أمّا الشيء فيمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلةٍ تحقّق مطالبه الخاصة. لكلّ إنسانٍ الحقّ في الملكيّة الخاصّة، لكن تحديد كمّيّة الملكيّة التي ينبغي أن يملكها كلّ منهم لا يمكن أن يتمّ على أساس المساواة. إنّ كلّ إنسانٍ هو أكثر من شخصٍ محضٍ، إنّه بالإضافة إلى ذلك إمكانيّاتٌ، وقدراتٌ، وسماتٌ، ويختلف الأفراد في ما بينهم من حيث هذه الصفات، ويقابل هذا الاختلاف تفاوت في كمّيّة الملكيّة التي يمكن أن يمتلكها كلٌّ منهم، فالأفراد متساوون من حيث إنّهم عبارةٌ عنّي أنا أو أيّ شخصٍ آخرَ. لكنّهم يختلفون في جوانب أخرى تجعل بينهم تفاوتًا[5]. العقد هو نقلٌ للملكيّة، ويقوم الانتقال من الملكيّة إلى العقد على حقّ التنازل عن هذه الملكيّة. أمّا الخطأ فلا يعني به هيغل هنا الشرّ الأخلاقيّ، فالحقّ هنا ليس هو الحقّ الأخلاقيّ لكنّه الحقّ التشريعيّ، مثل حقّ الملكيّة والتعاقد. وبالتالي فالخطأ هنا هو خطأٌ تشريعيٌّ أو مدنيٌّ، أي إنّه خرقٌ لحقٍّ تشريعيٍّ. في دائرة الخطأ تنتهك حرمة الحقّ وتُسلب[6]. أمّا الأخلاقيّة[7]، فالمقصود بها الأخلاق الذاتيّة أو الأخلاقيّة الفرديّة أو أخلاق الضمير. وإذا كان الحقّ المجرّد هو التموضع الخارجيّ للحريّة المتجسّد في الملكيّة في مرحلة ما، فإنّ الأخلاقيّة ليست شيئًا خارجيًّا كالملكيّة ولكنّها بالضرورة تهتمّ بحالة النفس، فهي موضوعٌ يتعلّق بالضمير الداخليّ للفرد. والفارق الرئيس بين الحقّ المجرّد والأخلاقيّة هو أنّ الأوّل يوجد ويتجسّد في العالم الخارجيّ، في حين أنّ الثانية مسألةٌ تتصل بالوعي الداخليّ[8]. فالقانون الأخلاقيّ يشرع بإطلاقٍ ويكبت كلّ ميلٍ طبيعيٍّ، ومن يراه كذلك فإنّما يسلك حياله مسلك عبدٍ له، لكنّ القانون الأخلاقيّ هو في الوقت عينه الأنا نفسه، ويتأتّى من

---

[1]-property.

[2]-contract.

[3]-wrong.

[4]-المرجع نفسه، ص 70.

[5]-المرجع نفسه، ص 72.

[6]-المرجع نفسه، ص 75.

[7]-Morality.

[8]-المرجع نفسه، ص 80.

صميم ماهيّتنا الخاصّة، فإذا امتثلنا له، فإنّما نمتثل لأنفسنا وحسب، ومن يراه كذلك، فإنّما يراه من وجهٍ إستيطيقيٍّ. أن نمتثل لأنفسنا، فذلك يعني أنّ ميلنا الطبيعيّ يمتثل لقانوننا الأخلاقيّ[1]. بالمقابل، يتمثّل موضوع الأخلاق الاجتماعيّة[2] في النظام الأخلاقيّ الذي يتألّف من الأسرة والمجتمع المدنيّ والدولة، وهي (نتاج الذات نفسها أو إسقاطٌ من الذات لما بداخلها على العالم الخارجيّ. إنّها الذات حين تخرِج ذاتها إلى عالم الموضوعيّة)[3]. إنّ الأخلاقيّة الحقّة هي، بالنسبة لهيغل، الأخلاقيّة الموضوعيّة، أي تلك التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تؤدّبه: العائلة، المجتمع المدنيّ، الدولة، فالإنسان يبلغ الحرّيّة الحقّة باندماجه بصورةٍ واعيةٍ في هذا الكلّ العينيّ، ألا وهو الهيئة الجماعيّة للدولة[4]. في الواقع، عندما يعيش الإنسان القانون بدل أن يتلقّاه من الخارج، يبطل هذا الأخير أن يكون بالنسبة إليه إكراهًا، ويصبح شكلًا من أشكال التحرّر، بحيث يؤدّي به إلى السيطرة على فرديّته الإمبريقيّة، على هواه الأعمى، وعلى مصالحه الأنانيّة[5]. وتمرّ الأخلاق الاجتماعيّة بثلاث مراحل هي: الأسرة[6]، المجتمع المدنّي[7]، الدولة[8]. المجتمع المدنّي هو الذي يصبح فيه الشخص المستقلّ غايةً في ذاته، أما داخل الأسرة فلا يكون الشخص هو الغاية؛ بل تصبح الأسرة هي الغاية، والفارق الأساس بين المجتمع المدنيّ والدولة هو أنّ الفرد في المجتمع المدنيّ ينظر إلى نفسه على أنّه غايةٌ وحيدةٌ لدرجة أنّه يصبح غايةً جزئيّة، في حين أنّ الدولة تعدّ غايةً أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة أنّ غايته تصبح كلّيّة[9].

---

[1]-هيغل، **في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة**، ترجمة: ناجي العونلي، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 201.

[2]-Social Ethics.

[3]-ولتر ستيس، **فلسفة هيغل**، الجزء الثاني: **فلسفة الروح**، مصدر سابق الذكر، ص 92.

[4]-رينيه سرو، **هيغل والهيغليّة**، مرجع سابق الذكر، ص 39.

[5]-المرجع نفسه، ص 39.

[6]-The family.

[7]-Civil Society.

[8]-The State.

[9]-ولتر ستيس، **فلسفة هيغل**، الجزء الثاني: **فلسفة الروح**، مصدر سابق الذكر، ص 100.

الروح المطلق

في المستوى الثالث، نجد الروح المطلق، وهي تمثّل الروح البشريّ في تجلّياته العليا على نحو ما يتجلّى في الفنّ والدين والفلسفة، هذا المستوى تغطيه فلسفة الجمال وفلسفة الدين وفلسفة الفلسفة عند هيغل. والروح المطلق عنده هو مركّبٌ من الروح الذاتيّ والروح الموضوعيّ، في هذا المستوى الأخير يصبح الروح حرًّا حريّةً مطلقة، والروح المطلق هو الروح الكامل، وهو موجودٌ بداخلي، أعني داخل هذا الفرد الجزئيّ المعيّن بوصف أنّه جوهريّ وماهيتي ذاتها؛ لأنّه النموذج الذي صُنعتُ على غراره: لكن أنا هذا الفرد الجزئيّ المعيّن المليء بالأهواء اللامعقولة، وبالخصائص الجزئيّة الفرديّة وبالأنانيّة لست إلّا تشويهًا للروح المطلق. وإذا استخدمنا لغة الدين، لقلنا إنّه ليس شيئًا آخر غير روح الله الكامل العاقل العليم بكلِّ شيءٍ، الحكيم في كلّ شيءٍ، أما القول بأنّ الروح المطلق هو آخر مرحلةٍ من مراحل الروح البشريّ، فهو لا يعني أكثر من أنّ الروح البشريّ هو بالضرورة من النوع نفسه كروح الله، وأنّ كلّ إنسانٍ هو إلهيٌّ بالقوّة[1]. موضوع الروح في هذا المستوى هو الروح نفسها، ولا شيء غير الروح ذاتها، ومن ثم فالروح المطلق هو تأمّل الروح لنفسها، والروح المطلق هو تلك المرحلة النهائيّة التي يعرف فيها الروح أنّه في تأمّله لنفسه فإنّه يتأمّل المطلق أيضًا. ويتخذ إدراك المطلق ثلاثة طرقٍ تعطينا ثلاث مراحل للروح المطلق هي: الفن، الدين، الفلسفة[2]. الفنّ كتجسيدٍ حسّيٍّ للفكرة هو جزءٌ من العقل المطلق، إلى جانب الدين والفلسفة، هو إذًا واحدٌ من ثلاثة أشكالٍ تتحقّق فيها حرّيّة الروح ويجري التعبير عنه، هو أول ظهورٍ للمطلق، هو تعبيرٌ محسوسٌ عن الحقيقة. يجتمع الفنّ مع الدين والفلسفة في الإطار نفسه، ولا يتميّز الفنّ عنهما إلا في شكله، أي في تعبيره المحسوس. وهذه المجالات الثلاثة تمتلك، بشكلٍ أساسيّ، مضمونًا واحدًا وهو المطلق، ولا يتميّز واحدها من الآخر إلّا في شكل تقديم ذلك المضمون إلى الوعي الإنسانيّ[3]. دور الفنّ هو في أن يكون الوسيط أو الموفّق بين الواقع الخارجيّ المحسوس

[1]-ولتر ستيس، **فلسفة هيغل**، المجلد الأول: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 126.

[2]-ولتر ستيس، **فلسفة هيغل**، الجزء الثاني: **فلسفة الروح**، مصدر سابق الذكر، ص 128-129.

[3]-إ. نوكس، **النظريّات الجماليّة (كانط-هيغل-شوبنهاور)**، ترجمة: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافيّة، بيروت، ط1، 1985، ص 107.

والفاني، وبين الفكر المحض، أي بين الطبيعة والواقع المتناهي من جهة، والحرّيّة اللامتناهية للفكر الأفهوميّ من جهةٍ أخرى. ففي الفنّ يبدو المحسوس مُرَوحِنًا، ويرتدي الروحانيّ مظهرًا حسّيًّا. ومن شأن الفنّ أن يظهر الجوهريّ والكلّيّ، فهو يستخرج القيمة الحقيقيّة من المظاهر الحسّيّة ويعطي هذه الأخيرة واقعًا أسمى يولّده الروح[1]. ويعتبر هيغل الجمال الفنّي أسمى من الجمال الطبيعيّ؛ لأنّه من نتاج الروح، فما دام الروح أسمى من الطبيعة، فإنّ سموه ينتقل بالضرورة إلى نتاجاته، وبالتالي إلى الفن؛ لذا كان الجمال الفنيّ أسمى من الجمال الطبيعيّ، لأنه من نتاج الروح. إنّ كلّ ما يأتي من الروح أسمى مما هو موجود في الطبيعة[2]، أما بخصوص الدين، فيقطع هيغل بأنّ كلّ ما يسعى إليه الإنسان لسعادته وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصى في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور بالله، ومن ثم فإنّ الله هو بداية كلّ الأشياء وخاتمة كلّ الأشياء، ولما كانت كلّ الأشياء تنطلق من هذه النقطة، فإن الكلّ يرتدّ إليها ثانية، إنها المحور الذي يعطي الحياة، والذي يضفي طابعًا حيويًّا ويحفظ في الوجود الإنسانيّ كلّ الأشكال المختلفة للوجود العام. إنّ الإنسان يجد في الدين أماكن لنفسه في علاقةٍ مع هذا المركز، وحيث كلّ العلاقات الأخرى تركز نفسها، وبهذا العمل يرتفع إلى أعلى مستوى من الوعي وإلى النطاق المتحرّرِ من العلاقة إلى آخر ليس ذاته، إلى شيءٍ مكثّفٍ بذاته على نحوٍ مطلقٍ، إلى اللاشروط، إلى ما هو حرٌّ، والذي هو كيانه وغايته[3]. في الدين حيث ينشغل (الروح) بذاته بهذه الغاية تنزل الأثقال عن كاهله، أثقال كلّ تناهٍ ويكسب لذاته إشباعًا وخلاصًا نهائيّين، فهنا لا يعود (الروح) يربط نفسه بشيءٍ غير نفسه، وهذا محدود، ولكن بالارتباط باللامحدود واللامتناهي، وهذه هي العلاقة اللامتناهية، علاقة الحرّيّة، لا علاقة التزمتيّة أو العبوديّة. هنا يكون وعيه حرًا حريّةً مطلقةً، ويكون في الحقيقة وعيًا لأنّه وعيٌ بالحقيقة المطلقة، وهذا الشرط للحريّة في طابعه كشعورٍ هو الإحساس بالإشباع الذي نسمّيه اليُمْنُ أو البركة، بينما كنشاطٍ فإنّه ليس لديه شيءٌ أبعد ليفعله أكثر من تجلية جلاليّة (الله) وكشف عظمته[4]. إنّ هدف كلّ ديانةٍ وماهيّتها، بحسب هيغل، هو تنمية أخلاقيّة الإنسان،

---

[1]-رينيه سرو، **هيغل والهيغليّة**، مرجع سابق الذكر، ص 42.

[2]-هيغل، **المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال**، مصدر سابق الذكر، ص 8.

[3]-هيغل، **مدخل إلى فلسفة الدين**، مصدر سابق الذكر، ص 23-24.

[4]-المصدر نفسه، ص 24.

وكان يقرّ بأنّ على الدين الشعبيّ أن يترك مكانًا للقلب وللمخيّلة وحتى للحواس أيضًا. ويرى هيغل أنّ موضوع الدين، هو في العمق، موضوع الفلسفة نفسه، إنّه المطلق أو الله، فالمضمون النظريّ هو نفسه، غير أنّ ما يدركه الدين بشكلٍ حسّيٍّ وصوريّ، أي بالتصوّر، تعقله الفلسفة بشكلٍ مطابقٍ عن طريق الأفهوم. وبمعنى آخر، إن وحدة النهائيّ واللانهائيّ التي تفكّر فيها الفلسفة بواسطة الأفاهيم، يشعر بها الدين ويتخيّلها[1]. إذًا، المطلق هو الموضوع المشترك بين الفلسفة والدين، ويتمثّل الفارق بينهما في أنّ الفلسفة تتعقّل المطلق بوساطة المفاهيم التي تقوم برفع مضمونه إلى صورة الفكر المجرّد، في حين أنّ الدين يدرك المطلق بواسطة الشعور والمخيلة. وأخيرًا نقول إنّ الروح المطلق هو كذلك ليس من حيث هو خاصّ ومتناهٍ، بل من حيث هو كلّيٌّ وكونيٌّ في حقيقته.

تقويم ونقد

أوّلًا: يمثّل هيغل أعلى قمّة بلغها الميراث الفلسفيّ العقلانيّ منذ أفلاطون وحتى عصره، وتجسّد فلسفته هذا التراث في صورته الأكثر عمقًا وجذريّة، بحيث تجعل من العقل جوهر الوجود كلّه. فمع هيغل يتمّ التعاطي مع الوجود بوصفه معقولًا بالتمام. وينطلق هيغل في تشييد نسقه الفلسفيّ من مسلّمةٍ فحواها أنّ كلّ شيءٍ موجود هو بالضرورة عقليٌّ، بمعنى أنّ له القابليّة للتعقل بصورةٍ مطابقةٍ لما يشكّل جوهر كينونته، ولعلّ هذا هو ما دفع بالفيلسوف الوجوديّ سرن كيركجارد[2] إلى نقد المذهب الهيغلّي، فمع هذا الأخير لم يعد يُنظر إلى الفلسفة بوصفها نسقًا مغلقًا أو مذهبًا شاملًا يحوي إجابةً لكلّ شيء، كما كان الحال مع هيغل، وإنّما بوصفها مجموعةً من الشذرات غير المكتملة وغير النهائيّة، ولم تعد الفلسفة تتكلّم بلغةٍ قاطعةٍ جازمة، ويظهر ذلك بوضوحٍ في عناوين كتب كيركجارد، كمثال مؤلّفيه: (شذرات فلسفيّة) و(حاشية ختاميّة غير علميّة). ومن ناحيةٍ ثانية، وخلافًا لهيغل، يرى كيركجارد، ومعه فلاسفة الوجوديّة، أنّ الوجود غير قابلٍ لحبسه في إنشاءات عقليّةٍ أو مقولات فكريّة، أمّا عند هيغل فليس للعالم من تاريخٍ حقيقيٍّ مستقلّ عن الروح، وما هو إلاّ أحد تجلّيات النشاط العمليّ للروح وأحد تمظهراته المادّيّة، فهي تجسيدٌ لهذا كلّه في مسيرتها عبر الحقب التاريخيّة

---

[1]-رينيه سرو، **هيغل والهيغليّة**، مرجع سابق الذكر، ص 46.

[2]-S. kierkegard.

المختلفة. وجميع تمظهرات الروح المختلفة كالدولة ومؤسّساتها، والمجتمع ومؤسّساته، وكالفنّ والعلم والأخلاق والقوانين والدين، سواءً أكانت تجسيدات عينيّةً ملموسةً أم تمظهرات معنويّة، إنّما هي وسائل تتمكّن الذات عبرها وبواسطتها من التعرّف على ذاتها، وبناءً على ذلك يصبح الروح هنا موضوعَ كلّ الوجود وجوهرَه وغايته، وكلّ التاريخ. (العقل يحكم العالم)، إذًا، هي الفكرة التي يقرّرها هيغل، وما تخرج به فلسفته من تأمّلها للتاريخ، وبالتالي فإنّ تاريخ العالم يتمثّل أمامه بوصفه مسارًا عقليًّا. فمن زاويةٍ أولى يشكّل العقل جوهرَ كلّ ما هو كائن وأساسَه، ويمثّل من الزاوية الثانية الغايةَ النهائيّة لهذا الوجود. وهو لا يتحقّق ولا يتجسّد في العالم الطبيعيّ فحسب، بل في العالم الروحيّ أيضًا، وهذا العالم الأخير ما هو إلا تجسيد لانكشاف العقل عن نفسه في التاريخ، وتمظهره في العالم. والخلاصة، أنّ العقل موجودٌ في التاريخ، والعقل يسيطر على العالم. والعبارة الأخيرة ليست نحتًا هيغليًا أصيلًا، فقد سبق أن قال بها الفيلسوف اليونانيّ أنكساجوراس[1]، بل هو أوّل من ذهب إلى هذا القول، لكنّه، حسب هيغل، لم يكن محيطًا بالكيفيّة التي يتجلّى بها العقل في الوجود الفعليّ. ويشرح لنا هيغل هذه العبارة بقوله:

«ليس المقصود بذلك الذكاء من حيث هو عقلٌ واعٍ بذاته، ولا هو الروح بما هو كذلك. إنّ حركة النظام الشمسيّ تحدث وفقًا لقوانين لا يمكن أن تتغيّر، وهذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدّث عنها، لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقًا لهذه القوانين يمكن أن يُقال بأنّ لها أيّ ضربٍ من ضروب الوعي. ولذلك فإنّ مثل هذه الفكرة التي تقول بأنّ الطبيعة هي تجسيدٌ للعقل وأنّها تخضع دومًا لقوانين كلّيّة، لا تبدو لنا على الإطلاق غريبةً أو مدعاةً للدهشة»[2].

ثانيًا: ثمّة رابطٌ قويٌّ بين الفكرة الهيغليّة التي فحواها: (أنّ العقل يسيطر على العالم، ويمثّل غايته النهائيّة المطلقة) وبين الفكرة الدينيّة التي تذهب إلى (أنّ العناية الإلهيّة توجّه العالم)؛ بل إنّ هيغل نفسه يرى أنّ الفكرة الثانية ليست إلّا صورة للأولى، وكلّ ما في الأمر أنّ إحداهما قيلت بصورةٍ فلسفيّةٍ والثانية قيلت بلغةٍ دينيّة. فالعناية الإلهيّة، حسب هيغل،

[1]-Anaxagoras.

[2]- هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق الذكر، ص 80.

هي الحكمة المزوّدة بقوّةٍ لا متناهية تحقّق غرضها في التدبير العقليّ المطلق للعالم. فالواقع عند هيغل يكشف دومًا عن نقصه وعدم اكتماله، ومن جهةٍ ثانية: كلّ واقعٍ قائمٍ يستبطن بداخله (إمكانًا قابلًا للتحقّق) أكثر رحابةً ممّا هو حاضرٌ بالفعل. هذا الإمكان بمثابة بديلٍ مؤجّلٍ لما هو قائمٌ بالفعل، وهو بمثابة (سلبٍ) للواقع. (ومن هنا كان الواقع ينطوي على سلبٍ لوضعه المباشر، بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة. وليست (الإمكانات) التي يحملها الواقع خيالات يخلقها ذهنُ عابث، وإنّما هي هذا الواقع نفسه منظورًا إليه على أنّه (شرطٌ) لواقعٍ آخر، وهكذا لا تكون أشكال الوجود الفعليّ الموجودة أمامنا صحيحةً في مجموعها إلا بوصفها شروطًا لأشكالٍ أخرى للوجود العقليّ، وبناءً على ذلك فإنّ صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعًا نهائيًّا.

ثالثًا: يرى هيغل أنّ الواقع زائفٌ أو هو لا يمثّل الحقيقة النهائيّة، ذلك أنّ الوقائع المعطاة التي تظهر للحسّ المشترك كمحتوى إيجابيٍّ للحقيقة، هي في واقع الأمر سلبٌ لهذه الحقيقة، بحيث إنّ الطريقة الوحيدة التي تتأسّس بها الحقيقة لا تكون إلّا بهدمها. وفي هذا الاقتناع النقديّ تكمن القوّة الدافعة للمنهج الجدليّ، فالجدل بأكمله مرتبطٌ بالفكرة القائلة بأنّ ثمّة سلبيّةً أساسيّةً تتغلغل في كلّ أشكال الوجود، وأنّ هذه السلبيّة تتحكّم في مضمون هذه الأشكال وحركتها. نلاحظ أنّ الجدل يسير في اتجاهٍ مضادٍ للفلسفة التجريبيّة أو الوضعيّة؛ ذلك لأنّ المبدأ الذي ظلّت هذه الفلسفة ترتكز عليه منذ ديفيد هيوم حتى الوضعيّة المنطقيّة هو السلطة المطلقة للواقع. وكانت الطريقة النهائيّة للتحقق من أيّ شيءٍ في نظرها هي ملاحظة المعطى المباشر. وكانت هذه الفلسفة تحضّ الفكر على أن يقنع بالوقائع ويتخلّى عن أيّ تجاوزٍ لها، وأن ينحني أمام الأمر الواقع، فإنّ هيغل يعلمنا أنّ الوقائع ليس لها في ذاتها سلطةٌ، فكلّ ما هو معطى ينبغي أن يبرّر أمام العقل[1]، والوضعيّة ترتكز على يقين الوقائع، ولكن كما يُبيّن هيغل، ففي عالمٍ لا تمثّل فيه الوقائع على الإطلاق ما يمكن وما ينبغي أن يكونه الواقع، يكون معنى الوضعيّة، هو التخلّي عن الإمكانات الحقيقيّة للبشر، من أجل عالمٍ مزيّفٍ غريب.

فهجوم الوضعيُّ على التصورات الكلّيّة، على أساس أنّها لا يمكن أن تُردّ إلى وقائع ملاحظة، يستبعد من مجال المعرفة كلّ ما لا يمكن أن يكون واقعةً بعد. وإذ يُثبت هيغل أنّ التجربة

[1]-Herbert Marcuse, ***Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory***, P.27.

الحسّيّة والإدراك الحسّيّ، اللذين تلجأ إليهما الوضعيّة، لا ينضويان في ذاتهما على الواقعة الجزئيّة الملاحظة، بل على شيءٍ كلّيٍّ، فإنّه يفنّد بذلك الوضعيّة من داخلها تفنيدًا نهائيًّا. وهكذا تبدو، حسب تأوّل ماركيوز لهيغل، ثوريّة المثاليّة الهيغليّة بقدر ما يبدو الجانب المحافظ في الفلسفات الوضعيّة والتجريبيّة والمادّيّة، وهي الفلسفات التي ترتكز على الواقع. مع هيغل يأخذ الإنسان على عاتقه تنظيم الواقع وفقًا لمتطلّبات تفكيره العقليّ الحرّ بدلًا من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقًا للنظام القائم والقيم السائدة. إنّ الإنسان كائنٌ مفكرٌ، وعقله يتيح له أن يتعرّف على إمكاناته الخاصّة، وعلى إمكانات عالمه، ومن ثمّ فهو ليس واقعًا تحت رحمة الوقائع المحيطة به، وإنّما هو قادرٌ على إخضاعها لمعيارٍ أرفع، هو معيار العقل. ولو سلّم الإنسان له القيادة، لوصل إلى تصوّراتٍ تكشف عن تضادٍّ بين العقل وبين الأوضاع القائمة. وقد يصل إلى أنّ التاريخ إنّما هو صراعٌ دائمٌ من أجل الحرّيّة...

ومن ثمّ فمن الواجب تغيير الواقع «غير المعقول» إلى أن يصبح منسجمًا مع العقل[1]، فالفكر ينبغي أن يحكم الواقع. وما يعتقد الناس بفكرهم أنه صوابٌ وحقٌّ وخيرٌ ينبغي أن يتحقّق في التنظيم الفعليّ لحياتهم الاجتماعيّة والفرديّة[2]. وهكذا فإنّ المفهوم الهيغلّي للعقل يمتلك طابعًا نقديًّا خلافيًّا مميّزًا، فهو مضادٌّ لكلّ استعدادٍ لقبول الأوضاع القائمة.

رابعًا: ثمة سؤالٌ يفرض نفسه علينا هنا بصدد ما كتبه هيغل في معرض وصفه وتحليله للشخصيّة الشرقيّة وعن صفات وخصائص المجتمعات الشرقيّة في الأخلاق والسياسة والفن والدين ومظاهر الحياة المختلفة، التي لا يزال الكثير من سماتها السيّئة قائمةً حتى يومنا الراهن. فإلى أيّ حدٍّ كانت كتاباته هذه أمينةً ودقيقةً؟ فالمركزيّة الأوروبيّة أوضح ما تكون مع هيغل حين يقول:

«إنّ تاريخ العالم يتّجه من الشرق إلى الغرب، لأنّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحوٍ مطلق، كما أنّ آسيا بدايته»[3]

[1]-Ibid, P.6.

[2]-Ibid, P.6.

[3]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق الذكر، ص 188.

كما يقول:

«الشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أنّ شخصًا واحدًا هو الحرّ، أمّا العالم اليونانيّ والرومانيّ، فقد عرف أنّ البعض أحرار، على حين أنّ العالم الجرمانيّ، عرف أنّ الكلّ أحرار.»[1]

فيكون منسجمًا بالكلّيّة مع فكرة المركزيّة الأوروبيّة أيضًا، والتي تزاوج، كما يفعل هو، بين الغرب العقلانيّ ذو الأصول اليونانيّة الرومانيّة والمسيحيّة المحبّة للحرّيّة.

والخلاصة أن آراء هيغل عن الأمم الشرقيّة القديمة تكشف عن سطحيّة ومحدوديّة المصادر التي ارتكز عليها، وتُفصح عن تحاملٍ ظاهرٍ وبيّنٍ بصدد كلّ ما هو غير أوروبيٍّ، كما تستبطن نظرةً دونيّةً للثقافات غير الأوروبيّة التي تنطوي في نظره على خرافاتٍ وأساطير كثيرةٍ، وتعكس نبرةً استعلائيّةً مقيتةً يميل فيها إلى فرادة النموذج الغربيّ على حساب التقليل من المنجز الحضاريّ لباقي الشعوب الأخرى، ولا شكّ في عظمة المساهمة التي قدّمتها الحضارات الشرقيّة القديمة للحضارة الإنسانيّة في مختلف المجالات من علوم وفنون وآداب، ويكفي أنّ ما تحقّق لليونان أو الرومان أو لأوروبا الحديثة لم يكن ليحدث لولا التراكم الحضاريّ الذي ساهمت فيه الحضارات الشرقيّة القديمة إلى جانب الحضارة الإسلاميّة الوسيطة. فالرواية الهيغليّة تنفي الآخر الإنسانيّ وتقدّم المنجز الحضاريّ الأوروبيّ اليونانيّ على أنّه منبتُ الجذور للتراث الإنسانيّ غير الغربيّ.

---

[1]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق الذكر، ص 189.

نقد هيغل لشكوكيّة هيوم،
التأسيس لنظريّة الحتميّة التاريخيّة

عبد الله نصري و أمير تركش دوز*

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان الأسس التي يتقوّم عليها الشكّ الفكريّ ومعانيه وأقسامه عند ديفيد هيوم، وقد سلّطا الضوء على مواقفَ هيغل حيالها، حيث اعتبر شكوكيّة هيوم ركنًا من أركان المثاليّة الذاتيّة وأحد أبسط صورها. ومن جملة المواضيع المطروحة للبحث في هذه المقالة، بيان واحدة من خصائص نقد هيغل على شكوكيّة هيوم والتي تتمحور حول تفنيد النزعة التأسيسيّة بما هي السبيل الوحيد لمواجهة أزمة الشكوكيّة. وأمّا المباحث الأخرى، فقد تمحورت مواضيعها حول النهج الذي اقترحه هيغل كبديلٍ عن شكوكيّة هيوم، فالأوّل ضمن تأكيده على كون الإدراك يمرّ في عدّة مراحلَ ويسير بشكلٍ تكامليٍّ، فقد تبنّى فكرة أنّ النزعة الظاهراتيّة لا تنبثق إلّا من حالة يأسٍ؛ لذا تمّ تسليط الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على بيان طبيعة الشكوكيّة القديمة، حيث إنّ بعض شرّاح آثار هيوم اعتبروها بديلةً عن شكوكيّته.

* * * * * * * * * * * * *

- المصدر: نصري، عبد الله و تركش دوز، أمير، **نقد هيغل لشكوكيّة هيوم، التأسيس لنظرية الحتميّة التاريخيّة**، المقالة نشرت في مجلة **ذهن**، السنة 2014م، العدد 60، الصفحات 65 إلى 86 بالفارسيّة، و فى مجلّة **الاستغراب**، العدد : 14، السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ بالعربية.
ـ تعريب: أسعد مندي الكعبي.

*-عضو الهيئة التعليميّة في جامعة العلّامة الطباطبائيّ. حائز على شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة العلّامة الطباطبائي ـ إيران.

المذهب الشكوكيّ ـ الشكوكيّة[1] ـ هو أحد الميزات الفارقة في الفكر الحديث، وقد صقل وبلغ درجة النضوج الفكريّ في رحاب آراء ونظريّات الفيلسوف ديفيد هيوم، فمنذ تلك الآونة وحتّى عصرنا الراهن طرحت مواضيعه للبحث والتحليل من مختلف جوانبه، إلّا أنّ أحدَ هذه الجوانب لم يحظَ بأهمّيّةٍ تليق بشأنه العلميّ، ألا وهو الجانب الهيغليّ، أي موقف الفيلسوف فريدريك هيغل تجاهه، فقد أكّد هذا المفكّر الغربيّ على أنّ الفلسفة تتبلور في تأريخها، ومن سمات مواقفه الفكريّة أنّه لم ينبذ أيّ رأيٍ أو وجهةَ نظرٍ، بما في ذلك النزعة الشكوكيّة، وإنّما اتّبع بدل ذلك نهجًا قوامه تعيين مكانة كلّ رأيٍ ووجهة نظرٍ ضمن مراحلَ تكامل الروح. وأمّا أهمّيّة النقد الذي وجّهه هيغل لسلفه هيوم، فهي تتمثّل في كونه مطروحًا ضمن نطاقٍ متباينٍ مع نطاق النزعة العقليّة، ومن هذا المنطلق أخذ بعين الاعتبار القيود التي تحدّد إطار الشكوكيّة وإمكانيّاتها الذاتيّة كمرتكزين متلازمين على صعيد ازدهار التوجّهات الفكريّة، فضلًا عن ذلك، فإنّ تفنيده لمبادئ هذه النزعة لا يتمحور حول إبطال الأدلّة التي سيقت لإثباتها ونقضها عن طريق الاستدلال، فقد اعتبر أنّ مختلف أقسام الشكوكيّة طوال تأريخ الفلسفة تتضمّن لحظاتٍ مصيريّةً، لكنّها في الحين ذاته عابرةٌ في مسيرة الفكر الديالكتيكيّ. الاستراتيجيّة التي اتّخذها هيغل في هذا المضمار فحواها تهميش الشكوكيّة في زوايا ضيّقةٍ من الحوار الفكريّ بصفتها موضوعًا لا قابليّة فيه لأن يكون بنيةً أساسيةً للفكر الجاد[2]. هذا الكلام لا يعني بطبيعة الحال عدم الاكتراث بالشكوكيّة من أساسها، إذ إنّ معرفة حقيقتها من حيث كونها وازعًا لتضييق نطاق الفكر، عادةً ما ترتبط بالهوامش الجانبيّة للبحوث والدراسات الفكريّة[3].

أوّلًا: الشكوكيّة في فكر هيوم

تبنّى الفيلسوف ديفيد هيوم في الفصل الرابع من كتابه **تحقيق في الذهن البشريّ** نهجًا شكوكيًّا على صعيد الشكوك التي تكتنف أداء الذهن البشريّ، وقد سلّط الضوء عليها ابتداءً من بيان السبب الذي يمنح الإنسان جرأةً في إصدار أحكامٍ تتعدّى نطاق إدراكاته الحسّيّة

[1]-Scepticism.

[2]-جوزيف ماك كورني، **هگل وفلسفة تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أكبر معصوم بيكي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م، ص 59 - 60.

[3]-المصدر السابق، ص 59.

ومخزونه الذهنيّ، ومن جملة معتقداته أنّ جميع الاستدلالات التي تساق حول الأمر الواقع تتقوّم في أساسها على العلاقة الكائنة بين العلّة والمعلول؛ لذا بدون هذه العلاقة لا نتمكّن من السير قدُمًا إلى نطاقٍ يتعدّى حدود الإدراك الذهنيّ والمعلومات المتحصّلة من حواسّنا.[1] لم يوضّح هيوم كيف توصّل إلى هذه النتيجة التي تتضّمن حكمًا كلّيًا، لكنّه مع ذلك ساق البحث نحو بيان كيفيّة تحقّق الحكم بالعلّيّة من خلال بيان كيفيّة نشأته، وممّا قاله في هذا المجال: **لا يمكن للذهن مطلقًا افتراض معلولٍ لإحدى العلل ... وذلك لأنّ المعلول بصورته العامّة يختلف عن علّته، وتأسيسًا على هذا لا يمكن أن يُستكشف في علّته**[2]. حينما نعجز عن استكشاف أساس العلاقة عن طريق الاستقصاء العقليّ في آثار الأشياء وخصائصها، فمن الأولى في هذه الحالة الإذعان بعجزنا عن إثبات ضرورةٍ تحقّق هذه العلاقة، وحسب اعتقاد هيوم فإنّ ترجيح السلوك الخاصّ لأحد الأشياء في مجال تفاعله مع سائر الأشياء يعدّ ترجيحًا بلا مرجّحٍ. وفي موضعٍ آخر تحدّث عن الانفصال الحاصل بين العلّة والمعلول، لكنّه لم يتحدّث عن الاختلاف التامّ بينهما، حيث أكّد على أنّ كلّ معلولٍ يمثّل حدثًا[3] منفصلاً عن علّته؛ لذا لا يمكننا استكشافه في علّته نفسها[4]. استنادًا إلى ما ذكر، لو أردنا نسبة أحد المعلولات إلى إحدى العلل عن طريق التحليل العقليّ، ففي هذه الحالة نكون قد تحكّمنا بالعقل. وفي عبارةٍ استعاريّةٍ قال هيوم:

«إنّ الطبيعة جعلتنا نقبع على مسافةٍ بعيدةٍ عن أسرارنا ولم تمنحنا سوى معرفةٍ نوعيّةٍ لبعض المواضيع، كما أنّها -الطبيعة- كتمت علينا تلك القابليّات والأصول التي يعود تأثير المواضيع قاطبةً إليها»[5].

إذًا، النطاق الإبستمولوجيّ الذي يفسح للإنسان عن طريق حواسّه محدودٌ بحيث لا يشتمل على جميع الكيفيّات المحسوسة للأشياء، وإنّما يعمّ فقط تلك الكيفيّات التي لا تتحصّل عن طريق أمرٍ انضماميٍّ أو مقارنٍ. نستشفّ من هذا الكلام أنّ هيوم أراد إثبات انفصال

---

[1]-جوزيف ماك كورني، **هگل وفلسفة تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أكبر معصوم بيكي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م، ص 59.

[2]-المصدر السابق، ص 111.

[3]-event.

[4]-المصدر السابق.

[5]-المصدر السابق، ص 113.

متعلّق المعرفة الإنسانيّة. ومع ذلك حتّى وإن عجز الإنسان عن معرفة تلك القوى التي توجب تحقّق تأثير بعض الأمور بنحوٍ خاصّ، لكن كلّما عرض عليه شيءٌ بكيفيّاتٍ ظاهريّةٍ أو بتأثيرٍ من أحد المواضيع، أو حينما يرتقب صدور معلولٍ متشابهٍ من هذا الموضوع، ففي هذه الحالة تتكوّن لديه حالةٌ يتحقّق فيها أمرٌ يطلق عليه توقّع[1]صدور معلولاتٍ مشابهةٍ لما واجهه قبل ذلك في تجربته[2] من عللٍ متشابهةٍ.

وأكّد هيوم على أنّ اليقين -عدم الشكّ- بالنسبة إلى إمكانية تكرار التجربة يعني توالي حدوث أمرٍ بعد أمرٍ آخر، لا يعتبر ثمرةً للنشاط الذهني[3]. ومن جملة ما تبناه هيوم من وجهات نظرٍ على صعيد ما ذكر، أنّ العلم بالكيفيات الظاهريّة لأحد الأمور لا يتيح لنا معرفة طبيعته، وبما أنّ الإنسان لا يمتلك علمًا بالأمور الخفيّة فلا يمكن القول بأنّ توقّع تكرار التجربة هو ثمرةٌ للنشاط الذهني، وعلى هذا الأساس تبلورت في آراء هيوم حالةٌ من الشكّ ضمن بيانه للعلاقة العلّية وحديثه عن السبب في كون علمنا يمنحنا معرفةً عن حقائق تفوق ما نناله بواسطة حواسّنا وأذهاننا، ومضمون هذه النزعة الشكوكيّة هو عدم وجود أمرٍ قطعيٍّ في مجال العلم بحقيقة أحد الأشياء والقوى الخفيّة الكامنة في باطنه والآثار التي تترتّب عليها. لكن رغم هذه النتيجة الشكوكيّة التي توصّل إليها، فقد تبنّى من الناحية العمليّة نهجًا آخر، حيث أقرّ بأنّ ما توصّل إليه من نتائجَ عمليّةٍ خلال تجاربه المكرّرة باعتباره إنسانًا لا فيلسوفًا، أقنعته في ما بعد بإمكانيّة معرفة العلاقة الكائنة بين النتيجة والأمر المجرّب. إلا أنّ المسألة التي راودت هاجسه باعتباره فيلسوفًا، تمحورت حول معرفة السبب في كون الذهن البشري يرتقب تحقّق ما ذكر أعلاه، ومعرفة السبيل الذي يتحقّق في رحابه هذا الارتقاب -التوقّع- بصفته حالةً ذهنيةً. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفيلسوف الغربيّ أعرب بصراحةٍ عن يأسه في وضع حلٍّ لما ذكر، ومن البديهي أنّ يأسه هذا يضرب بجذوره في واقع رؤيته الخاصّة بالنسبة إلى القابليّات الفكريّة الإنسانيّة. وبعد أن طرح شكوكياته، حاول فكّ رموزها على ضوء مذهبه الشكوكي، وفي هذا الفصل -من كتابه- اقترح بشكلٍ صريحٍ تبني نهجًا فلسفيًا شكّيًا أو

---

[1]-expectation.

[2]-experience.

[3]-جوزيف ماك كورني، **هگل وفلسفة تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أكبر معصوم بيگي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م، ص 114.

أكاديميًا[1]. فقد أكّد على أنّ الشريحة الفكريّة الأكاديميّة تحرّرت من القيود الدقيقة للتحرّيات الذهنية، ورفضت جميع وجهات النظر الخارجة عن نطاق الحياة والتجارب العمليّة المتعارفة، وكمثالٍ على الفلسفة الشكّية نشير إلى ما ذكره هذا الفيلسوف حول العادة أو الطبع البشري، إذ ادّعى أنّ كلّ استدلالٍ يبدأ من التجربة، فيه خطوةٌ لا بدّ للذهن وأن يتّخذها، لكنّها في الحين ذاته غير مدعومةٍ من أيّ دليلٍ[2] أو نشاطٍ عقليٍّ، فالإنسان بطبعه يتجاوز إطار شهادة الحواس ومدّخراته الذهنيّة، والطبع في الواقع عبارةٌ عن رغبةٍ[3]. والجدير بالذكر هنا أنّ هيوم أقرّ بأنّه لا يقصد معرفة سبب إيداع هذه الرغبة في النفس الإنسانيّة. أكّد هيوم على أنّ كلّ عقيدةٍ نمتلكها بالنسبة إلى موضوعٍ واقعيٍّ[4] أو وجودٍ حقيقيٍّ لا بدّ أن تكون منبثقةً من طبعنا وعادتنا في ملاحظة إحدى العلاقات، فالعقيدة هي في الواقع واحدةٌ من نشاطات الروح[5] التي تنشأ على ضوء طبعنا، وقد وصف هذه الحالة بأنّها من جملة القابليّات الذاتيّة -الغرائز الطبيعيّة- لدى الإنسان، وهي حالةٌ لا يمكن تحقّقها أو الحيلولة دون وقوعها عن طريق أيّ استدلالٍ عقليٍّ أو أيّ عمليّةٍ ذهنيّةٍ[6].

ثانيًا: نقد هيغل لشكوكيّة هيوم

قال بعض شرّاح آثار هيغل أنّ نقده لشكوكيّة هيوم يضرب بجذوره في نقاشاته التي طرحها حول آراء الفيلسوف الألمانيّ جوتلوب إيرنست شولتسه[7]وآراء كينيث ويستفال،[8] حيث قال:

«إنّ النزعة التجريبيّة بلغت ذورتها في باكورة القرن التاسع عشر الميلاديّ بفضل جهود شولتسه الذي حاول مرّةً أخرى توسيع نطاق النقد المطروح على المنظومة

[1]-جوزيف ماك كورني، **هگل وفلسفة تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أكبر معصوم بيكي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م، ص 119.

[2]-argument.

[3]-propensity.

[4]-Matter of fact .

[5]-soul.

[6]-المصدر السابق، ص 123 - 124.

[7]-Gottlob Ernest Schulze .

[8]-Kenneth R. Westphal .

الفكريّة لديفيد هيوم، ومن هذه البوّابه ردّ على فلسفة إيمانوئيل كانط النقديّة متّبعًا نهجًا استقرائيًّا، ومعتمدًا على المفهوم المطروح حول العلّية في الأوساط الفكريّة، لكن مع ذلك لم يتمكّن من معرفة واقع المعضلات التجريبيّة التي أشار إليها ديفيد هيوم»[1].

المقالة التي دوّنها هيغل حول العلاقة بين المذهب الشكوكيّ والفلسفة والتي تمحورت مواضيعها حول نقد آراء شولتسه، أكّد فيها على وجود اختلافٍ بين النزعة الشكوكيّة التي كانت سائدةً في بلاد الإغريق والشكوكيّة الحديثة -أي شكوكيّة هيوم ومن بعده شولتسه- فالنمط الأوّل -القديم- برأيه يتّصف بميزةٍ إيجابيّةٍ من حيث عدم ارتباطه بالمعطيات الحسّيّة الخارجيّة، في حين أنّ النمط الثاني -الجديد- يكون الذهن فيه تابعًا لمعطيات حسّيةٍّ جزئيّةٍ، بحيث يثبت سكونه وخموله قبل أن يبدر منه أيّ نشاطٍ، وقد اعتبره هيغل متناقضًا من حيث كونه شكّيّةً متقوّمةً على دوغماتيّةٍ تامّةٍ[2].

يشار هنا إلى أنّ أكثر البحوث النقديّة انسجامًا في ما طرحه هيغل على شكوكيّة هيوم بشكلٍ مباشرٍ، يتجلّى في كتابه **محاضرات في فلسفة التأريخ**، حيث تطرّق فيه إلى نقد آراء ونظريّات هيوم وبيركلي تحت عنوان «المثاليّة والشكوكيّة»، ففي هذا المبحث المقتضب من الكتاب اعتبر شكوكيّة هيوم نمطًا من الشكوكيّة الحديثة، ثمّ ذكر وجه تباينها مع النمط القديم، فهي تتمحور حول كون الذهن مدركًا، وعلى أساس إدراكه هذا يمسي وكأنّه حركةٌ باطنيّةٌ ذاتيّةٌ، وهذا الإدراك الذاتيّ يكون في الوهلة الأولى صوريًّا وفرديًّا. ثمّ استنتج أنّ هذه الصورة من الشكوكيّة تختلف عن الصورة القديمة من حيث إنّها تجعل التصديق بالحقيقة نقطة انطلاقٍ لها، في حين أنّ الفلاسفة الشكوكيّين القدماء كانوا يؤكّدون على ضرورة اللجوء إلى الإدراك الفرديّ بصيغةٍ لا تجعله أمرًا فكريًّا واقعيًّا، فشكوكيّتهم حسب رأي هيغل لا تظهر النتائج التي يتمّ التوصّل إليها لكونها لا تبلغ درجةً إثباتيّةً، ولكن بما أنّ جوهر الأشياء يعدّ أمرًا مطلقًا حسب الفكر المعاصر، ونظرًا لكون وحدة الأشياء ضمنيّةً والإدراك الذاتيّ

[1]-Westphal Kenneth R.; "***Hegel`s manifold response to skepticism***" in the phenomenology of spirit, proceedings of the Aristotelian society, 2003, 103.2, p. 160.

[2]-كريم مجتهدي، **درباره هگل وفلسفه او** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 64.

أمرًا أساسيًّا، فالشكوكيّة هنا تتّسم بطابعٍ مثاليٍّ يتجسّد في إدراكها لذاتها ويقينها بوجودها باعتبارها حقيقةً عامّةً.

إنّ أبسط أشكال هذه المثاليّة يتحقّق حينما يمكن لإدراكنا الذاتيّ -الفرديّ أو الصوريّ- اتّخاذ خطوةٍ تتعدّى نطاق تصوّره بأنّ جميع الأمور الموضوعيّة ليست سوى مفاهيمَ مختصّةٍ بنا، وأكّد هيغل على وجود هذه المثاليّة الذاتيّة في فلسفة بيركلي بصيغةٍ معيّنةٍ، وصيغتها الأخرى متجسّدةٌ في فلسفة هيوم[1]. نستنتج من جملة ما ذكر أنّ شكوكيّة هيوم تنتظم في إطارٍ معيّنٍ على ضوء فهمه الخاص لمسألة العلّيّة، وهذا الأمر طرحه هيغل للبحث والتحليل ضمن كتابه **محاضرات في فلسفة التأريخ**، حيث وصف التوجّهات الفكريّة التي تبناها هيوم في هذا الصعيد بالساذجة؛ لكونها تستند على فرضيّةٍ أوّليّةٍ بخصوص مفهوم العلّيّة -العلّة والمعلول-؛ لذا لا محيص لنا من معرفة العلاقة الضروريّة في ما بينهما عن طريق التجربة فحسب. كما أكّد على أنّنا نستشفّ من التوجّهات الفكريّة التي تبنّاها هيوم فشل التجربة المشار إليها -عدم صواب الفرضيّة الأوّلية المذكورة- وثمرة ذلك القول بعدم إمكانيّة تبرير الضرورة على أساس التجربة، فنحن الذين نسرّيها إلى باطن التجربة[2]. كما قال إنّ الطبع برأي هيوم يعتبر من الأمور الضروريّة في الإدراك، ومن هذا المنظار بإمكاننا ملاحظة مثاليّة هيوم الأساسية -أي على ضوء الطبع- وهذه الضرورة كائنةٌ في الإدراك، لذا تتجلّى المثاليّة في الطبع، أضف إلى ذلك قال هيغل: إنّ هذه الضرورة تعتبر أمرًا يتجلّى بشكلٍ عارٍ بالكامل عن الفكر والصور العقليّة[3]. إلا أنّ الإشكال الذي يُطرح على هذه الرؤية الخاصّة بالضرورة هو اعتبارها تركيبًا من أمرين متعارضين مرتكزين بالكامل على ضربٍ من الطبع الذاتيّ، فهي كالسدّ الذي يحول دون وصول الإنسان إلى طبقةٍ أكثر عمقًا في عالم الفكر، وذلك من منطلق عدم وجود صورةٍ عقليّةٍ لها.

ومن جملة ما أكّد عليه هيغل أنّ العقل من وجهة نظر هيوم لا فاعلية فيه ذاتيًّا، أي إنّه لا يمتلك بذاته أيّ أصولٍ أو مضامين أو معايير؛ لذا ذهب الثاني إلى القول باستحالة إزالة

[1]-Hegel F. W. G.; ***Lectures on the History of philosophy***, vol. 1, Tr. E. S. Haldane and Thoemmes Press, Bristol, England, 1999, vol. 3. Pp. 363 - 364.

[2]-Ibid, p. 371.

[3]-notion. Ibid, p. 373.

الاختلاف الكائن بين الرغبات الفرديّة بذاتها واختلافها مع العقل، ومن هذا المنطلق يقال إنّ كلّ شيءٍ في نطاق المنظومة الفكريّة الهيوميّة يتجلّى على هيئة وجودٍ غير عقلانيٍّ أو عارٍ عن الفكر، وهذه الرؤية تختلف تمامًا عمّا تبناه هيغل بخصوص الحقيقة وعلاقتها بالفكر، إذ إنّ الحقيقة برأي هيوم غير كامنةٍ في الفكر، وإنّما تتبلور في رحاب الغرائز والرغبات[1]. وأمّا الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور[2]، فقد ادّعى أنّ هيغل سلّط الضوء على ذاتانيّة ديفيد هيوم ليس باعتبارها إقرارًا يائسًا بعجز الفكر الإنسانيّ، بل بمثابة بيانٍ لشعورٍ عميقٍ فحواه أنّ كلّ أمرٍ معتمدٍ ومهمّ لترسيخ أسس الحقيقة يعدّ ميسّرًا للإدراك البشريّ المحدود، وعلى هذا الأساس فإنّ شكوكيّة هيوم على الصعيد الأخلاقيّ تنسف كلّ معيارٍ ذاتيٍّ للأخلاق الاجتماعيّة «الخلوقيّة»[3]وتسوقنا نحو شعورنا الأخلاقيّ. الجدير بالذكر هنا أنّ هيوم وسائر مفكّري ذلك العصر وسّعوا نطاق إحدى النظريّات التي طرحت حول الشعور الأخلاقيّ، وفي رحابها تمّ تسليط الضوء على مبدأ الاطمئنان العام بالإدراك الذاتيّ مرّةً أخرى باعتباره مرحلةً من مراحل حركة الروح[4].

ثالثًا: هيغل ونقد مواجهة الشكوكيّة برؤيةٍ تأسيسيّة

المفكّر توم روكمور[5]هو أحد الباحثين الذين شرحوا آثار فريدريك هيغل، حيث أكّد ضمن شروحه على أهمّيّة الفكر الهيغليّ على صعيد مواجهة التحدّيات الإبستمولوجيّة التي تعصف بالعالم في العصر الحديث، وقال إنّ إحدى أهمّ ميزات هذا الفكر تتمثّل في تفنيد الرؤية الرتيبة المتقوّمة على وجود مواجهةٍ بين النزعتين التأسيسيّة[6] والشكوكيّة، واعتبره السبيل الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في التصدّي للشكوكيّة.

ومن جملة ما قاله في هذا الصدد، أنّ التصوّر السائد هو كون التأسيسيّة السبيل الوحيد في التصدّي للنزعة المذكورة، لذا لو لم نتمكّن من الدفاع عنها ففي هذه الحالة لا يبقى لنا

[1]-Ibid, pp. 374 - 375.

[2]-C. Taylor .

[3]-Sittlichkeit.

[4]-Taylor Charles, ***Hegel***; Cambridge University Press, U. K., 5 - 5 - 1977, p. 527.

[5]-Tom Rockmore .

[6]-Foundationalism.

محيصٌ من تبنّي نهجٍ شكّيٍّ[1]. وبعد أن قسّم الاستراتيجيّات الإبستمولوجيّة إلى حدسانيّة[2] وتأسيسيّة واستداريّة -حلقة مفرغة[3]- أكّد على أنّ هيغل سار على نهج الاستراتيجيّة الثالثة، وقال إنّ هذا الفيلسوف واجه النزعة الشكوكيّة على أساسٍ فكرٍ تأسيسيٍّ لا صواب له، وهو في حقيقته ليس سوى حلقةٍ مفرغةٍ[4]، وادّعى أنّ مفهوم الحلقة الإبستمولوجيّة المفرغة[5]عبارةٌ عن مفهومٍ قديمٍ وثمرةٍ لبسط المفهوم الذي طرح قبل عصر سقراط، وهو أنّ الشبيه يعرف شبيهه. الكلام حول واقع العلاقة المستقلّة بين العقل والواقع أو الفكر والذاتيّة البنيويّة، طرح من قبل هيراقليطس بغموضٍ، ومن قبل بارميندس وأفلاطون بوضوحٍ، وذلك اتّكاءً على مفهوم الحلقة المفرغة، فالعلاقة بين العلم وهذه الحلقة في العرف الإغريقيّ القديم قد تزعزعت بفضل جهود الفيلسوف أرسطو. إضافةً إلى أنّ هيغل اتّخذ مواقف تتعارض مع آراء أرسطو، رفض أيضًا ما قيل حول رؤية رينيه ديكارت البنيويّة، باعتبارها الحلّ الوحيد لمواجهة المذهب الشكوكيّ، لكن لو كانت النظريّة بحدّ ذاتها حلًّا للمعضلة، فهي في هذه الحالة مستغنيةٌ عن اللجوء إلى أطروحة ديكارت أو أيّ أطروحةٍ أخرى، وهيغل الذي كان على علمٍ بأهمّيّة هذا الأمر، وصفه في الموسوعة بقوله:

«بالنسبة إلى مفهوم الدائرة، فالمركز والمحيط كلاهما أمران ذاتيّان لها، وكلاهما ميزتان مرتبطتان بها، لكنّهما في الحين ذاته مختلفان ومتضادّان مع بعضهما»[6].

ومما ذكره توم روكمور في هذا المضمار، أنّ فكر هيغل الظاهراتيّ تمحور حول فكرة أنّ الحقيقة هي الكلّ أو النظريّة التامّة التي لا تحتاج إلى أيّ أساسٍ آخر، كما أنّ ثمّة غموضًا حول اعتباره النظريّة بمثابة كلٍّ واحدٍ يمكن على أساسه معرفة الحقيقة، ومن هذا المنطلق أكّد روكمور على أنّ هيغل لم يطرح رأيًا قطعيًّا حول كون النظريّة أمرًا متكاملًا وتامًّا، إذ اعتبر العلم وكأنّه يجري في رحاب عمليّةٍ حيويّةٍ وفاعلةٍ قوامها التكامل النظريّ، فالنظريّة في بادئ

[1]- Rockmore Tom, ***on Hegel`s Epistemology an Contemporary Philosophy***, Humanities Press, Newjersey, 1996, p. 29.

[2]-Intuitionism.

[3]-Circularity.

[4]-Ibid, pp. 15 & 29.

[5]-Epistemological Circularity.

[6]-Ibid, p. 29.

الأمر ليست ثابتةً حسب رأيه، وإنّما يتمّ إثباتها تدريجيًّا وبشكلٍ متصاعدٍ لكي يتمّ بعد ذلك إثبات صوابيّة نتائجها، وفي هذه الحالة يواجه المنظّر ضربًا من الاستداريّة - الحلقة المفرغة -، لكنّها لا تندرج ضمن الأخطاء الإبستمولوجيّة، بل تعتبر نتيجةً مقبولةً لكسب العلم[1].

يعدّ الباحث كينيث ويستفال[2] أحد الشّراح الذين حذوا حذو روكمور وتطرّق إلى بيان الإبستمولوجيا الهيغليّة، حيث أكّد على أنّ هيغل عندما بادر إلى نقد الفكر البنيويّ، سلّط الضوء في بادئ الأمر على إحدى ميزات هذا المسلك الفكريّ، ألا وهي النزعة التجريبيّة القصوى التي يمكن بيانها بالآتي: «**نحن نمتلك علمًا مفهوميًّا مطلقًا حول الجزئيّات المحسوسة**». وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معظم فلاسفة المدرسة الأسكتلنديّة لم يؤيّدوا هذه الفكرة رغم أنّ هيوم التزم بها في نظريته التي طرحها حول الانطباعات والتصوّرات، وهي نظرية النسخ أو الاقتباس[3]، وأمّا الفكرة المشار إليها، فقد كانت شائعةً أيضًا بين أبرز العلماء التجريبيّين الألمان من أمثال هامان[4]وياكوب[5]وشولتسه وكروج[6]، إذ افترض هؤلاء أنّ العلم حينما يكون فيه مبدأ مطلق لأحد المفاهيم، ففي هذه الحالة يمكن الاعتماد عليه لبيان العلوم المشتقّة - الفرعيّة - وهذا العلم برأيهم يجنّبنا من الوقوع في الإشكاليّات الناجمة عن نقطتي الغموض الموجودة في المعيار وبما فيها النقاط الغامضة التي طرحت من قبل الشكوكيّين القدماء والتي ردّ عليها هيغل بكلّ حذاقةٍ وتعقيدٍ، وبيان ذلك أنّنا إذا امتلكنا علمًا حسّيًّا مطلقًا حول المفهوم الخاصّ بالجزئيّات، فسوف لا نبحث عندئذٍ سوى عن الأمور الواقعيّة[7] المرتبطة به كي نتمكّن بواسطته من تجاوز كلّ تحدٍّ ووضع حلٍّ لكلّ معضلةٍ بالاعتماد على العلم التجريبيّ.

وادّعى ويستفال أنّ هذا الأسلوب يصون الأنموذج الأساسيّ للبنيويّة الإبستولوجيّة التي يتمّ على أساسها التمييز بين العلمين البنيويّ «الأصل» والمشتقّ «الفرع»، وهو أنموذج معتمد

[1]-Ibid.

[2]-Kenneth R. Westphal .

[3]-Copy theory.

[4]-Hamman.

[5]-Jacobi .

[6]-W. T. Krug .

[7]-Facts.

في إزالة غموض الشكوكيّة الكلاسيكيّة، أي الفلسفة الشكّيّة البيرونيّة[1]. وأضاف هذا الباحث أنّ هيغل بطبيعة الحال اتّخذ موقفًا تجريبيًّا مضادًّا لهذا الأنموذج البنيويّ، حيث وضّح ذلك قائلًا:

«هذه الفكرة البنيويّة باعتقاده - هيغل - عاجزةٌ عن وضع حلٍّ لإشكاليّات المذهب الشكوكيّ، إذ لا يوجد هكذا علم بنيويّ مطلق للدلالات المفهوميّة ... كما أنّ الأنموذج البنيويّ للعلم التجريبيّ يعدّ سببًا للانحراف الفكريّ المفرط، فالأنموذج المذكور - تسويغ[2] العلم المشتقّ - يسلّط الضوء على المصطلحات في إطارٍ مقارنٍ، وفي غير هذه الحالة يفتقد قابليّته المقنعة حين مواجهة الشكوكيّين؛ ناهيك عن أنّه يعتبر كلّ جزءٍ من العلم البنيويّ مستقلًا عن سائر الأجزاء، وقد عزم هيغل على تعديل مسار النهج الأصيل والواقعيّ التجريبيّ اعتمادًا على نهجٍ آخر غير تجريبيّ من خلال اعتماده على العقل، وفي هذه الحالة تسنّى تبرير آرائه الخاصّة، حيث دافع عنها في ثلاثة فصولٍ من قسم الإدراك ضمن كتابه فينومينولوجيا الروح، ومحور كلامه في هذه الفصول الثلاثة هو أنّ المعرفة[3]التجريبيّة الإنسانيّة لا يمكن أن تنطبع في أذهاننا إلّا بشكلٍ متفاعلٍ عن طريق أمرٍ موضوعيٍّ أو بواسطة حدثٍ ما[4]، وعلى هذا الأساس أكّد على أنّنا لا نمتلك أيّ علمٍ بنيويّ مما يُدّعى عن أيّ حقيقةٍ تجريبيّةٍ بصورةٍ مستقلّةٍ عن علمنا بسائر الحقائق التجريبيّة، لذا يتمّ تسويغ العلم التجريبيّ بشكله الكلّيّ[5]، وذلك بمعنى أنّ الأسباب التي دعتنا إلى تسويغ أحد الادّعاءات لها ارتباط مع الأسباب التي تسوّغ لنا توجيه الادّعات التجريبيّة الأخرى»[6].

وفي الفصل الذي دوّنه تحت عنوان **اليقين الحسّيّ** ضمن كتابه **فينومينولوجيا الروح**،

[1]-Westphal Kenneth R.; “***Hegel`s manifold response to skepticism***” in the phenomenology of spirit, proceedings of the Aristotelian society, 2003, 103.2, p. 160.

[2]-justification .

[3]-Knowledge.

[4]-event.

[5]-Holistic.

[6]-Ibid, p. 161.

بسط هيغل موضوع البحث بمحوريّة النزعة التجريبيّة المفهوميّة، وخلاصة كلامه إمكانيّة وضع تعريفٍ لكلّ حالةٍ تجريبيّةٍ لكوننا نعتمد فيها فقط على المفاهيم القبليّة الأصيلة، مثل الأنا والآخر والزمان والأزمنة والمكان والتفرّديّة[1]. وبهذا الشكل يتبيّن لدينا مدى قابلية تحقّق المعلوم. وفي الفصل الذي خصّصه لبيان معنى الإدراك، أكّد على أنّ ذات المفهوم الذي يمكن إدراكه حسّيًّا، هو أمرٌ قبليّ، وفي الفصل الذي عنونه بعبارة **القدرة والذهن** طرح فكرة أنّ المفهوم المنطبع لدينا عن الأمر الذي يمكن إدراكه حسّيًّا عن المفهوم فقط، يمكن أن يكون معقولًا لدينا لأنّه أمرٌ قبليّ[2].

رابعًا: المقترح الهيغليّ البديل لشكوكيّة هيوم

ذكرنا آنفًا أنّ أوّل مبادرةٍ قام بها فريدريك هيغل في نقد المذهب الشكوكيّ، تمثّلت في النقد الذي طرحه على نظريّات شولتسه ضمن المقالة التي دوّنها تحت عنوان علاقة الشكوكيّة بالفلسفة، حيث تبنّى فكرةً تختلف تمامًا عمّا تبنّاه شولتسه ولم يعتبر الشكّيّة أمرًا متعارضًا مع الفلسفة، بل اعتبرها واحدةً من العوامل المحرّكة للفلسفة، كما أكّد على أنّ الشكّيّة والدوغماتيّة يجسّدان مرحلتين مختلفتين في المسيرة الأساسيّة لعلم الفلسفة. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ أفلاطون قبل ذلك أكّد على عدم ضرورة وجود تضادٍّ بين هذين الأمرين، بل من شأنهما إعانة بعضهما في هداية الذهن وتقريبه إلى الحقائق والمثُل[3].

وفي مقدّمة كتابه **فينومينولوجيا الروح** فنّد الرأي القائل بكون المعرفة عبارةً عن وسيلةٍ، وعلى هذا الأساس رفض مدّعيات الشكوكيّين بصفتها تحميلًا على الموضوع قبل تحقّقه، فالشكوكيّ يبدأ تفكيره من افتراض كون موضوع فكرةٍ معيّنةٍ موجودًا على أرض الواقع، ومن ثمّ تصبح معرفته مجرّد جزءٍ من الوسائل أو الوسائط التي نتمكّن من خلالها بلوغ هذا الواقع. من المؤكّد أنّ الانطلاق من هذا التوجّه يقتضي افتراض أمرٍ آخر يتمحور حول وجود اختلافٍ بيننا وبين الأمر الواقع - الأمر المطلق - والأسوأ من ذلك أنّ معرفتنا بحسب الاستدلال الذي تتقوّم عليه هذه الفرضيّة منفكّةٌ عن الواقع، لكنّها في الحين ذاته تعتبر أمرًا واقعيًّا، أي

[1]-individuation .

[2]-Ibid, pp. 162 - 163.

[3]- كريم مجتهدي، **درباره هگل وفلسفه او** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 63 - 64.

إنّها جزءٌ من الواقع غير المرتبط بها![1] إن أردنا امتلاك صورةٍ صائبةٍ عن الرؤية التي تبنّاها هيغل تجاه المذهب الشكوكيّ، فلا محيص لنا هنا من ملاحظة مبادئ آرائه وفهمه الخاصّ لمفهوم غريزة الإدراك، فقد اعتبر الإدراك هويّةً ذاتيّةً متعاليةً، وهذا البيان نلمسه جليًّا ضمن تحليله لمفهوم طريق اليأس في كتابه **فينومينولوجيا الروح**.

ذكر الباحث هاوارد كينز[2] في تقريرٍ له حول الموضوع أنّ هيغل في مقدّمة كتابه **فينومينولوجيا الروح** استخدم تعبيرًا مجازيًّا حينما قال: إنّ الإدراك الطبيعيّ - الفينومينولوجيّ - يمكن أن يُتّخذ كعنوانٍ دالٍّ على أمرٍ كلّيّ عندما يتبلور في طريق اليأس[3]، ويقصد من هذا الكلام أنّ كلّ رأي متعيّن يسير نحو فنائه، ومن ثمّ يفسح المجال لغيره لـمّا يصل إلى مرحلةٍ يصبح في رحابها أكثر تعيّنًا وثبوتًا، وهذا الفناء يتجلّى في تحديد نطاق الرأي المتعيّن - الصريح - فضلًا عن ذلك، فإنّ الشكّ يتبادر إلى الذهن بشكلٍ صريحٍ حول مدى صوابه[4].

إنّ العلم الذي يعتبر بمثابة عمليّة مرحلية برأي هيغل، هو عبارةٌ عن فناءٍ أو موتٍ متواصلٍ لمواضيعه التجريبيّة المتعيّنة[5]، وهنا يطرح معنى خاصّ للموت بطبيعة الحال؛ إذ خلال مراحل فناء الجسد لا يتمّ التخلّي عن أيّ أمرٍ متعيّنٍ، وإنّما يتّسم هذا الجسد الفاني بصورةٍ تجريبيّةٍ جديدةٍ، وهذه الحالة هي التي أطلق عليها هيغل عنوان الانحلال والترفيع[6].

وأمّا الباحث إنوود[7]فقد قال: إنّ هيغل عادةً ما كان يؤكّد على مسألة الانتقال من عنصرٍ إلى عنصرٍ آخر عن طريق نفي الأوّل، ومن ثمّ اعتبر العنصر صورةً لنفي سلفه دون واسطةٍ، وثمرة هذا الكلام أنّ تفنيد كلّ عنصرٍ من أساسه يعدّ ضربًا من الشكوكيّة[8]. الجدير بالذكر هنا أنّ هيغل لـمّا حاول اجتناب الوقوع في هاويتي الغرور والمبالغة في نقد المذهب

[1]-بيتر سينجر، **هگل (باللغة الفارسيّة)**، ترجمه إلى الفارسيّة عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، 2000م، ص 103.

[2]-Howard P. Kainz .

[3]-pathway of despair .

[4]-Howard P. Kainz; ***Hegel`s Phenomenology***; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 25.

[5]-Ibid, p. 27.

[6]-aufhebung .Ibid.

[7]-M. J. Inwood .

[8]-Inwood M. J.; ***Hegel***, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983, p. 130.

الشكوكيّ، سلك نهجًا متقوّمًا بشكّيةٍ سالمةٍ وجادّةٍ تجري بشكلٍ راقٍ[1]. فقد قال في مقدّمة كتابه **فينومينولوجيا الروح**:

«الشكّ الراقي في واقعه على خلاف المذهب الشكوكيّ الضعيف الذي يبالغ في ما يطرحه، فالأوّل يعمّ نطاقه جميع جوانب الموضوع ومراحل الإدراك، وبالتالي يهيّئ الروح لأجل أن تنظم شؤون متابعتها وتحرّيها المطلق لحقيقة جميع آرائها وأفكارها وعقائدها الطبيعيّة»[2].

الشكّ الذي يجري نحو الرقيّ عادةً ما يواجه - بحسب طبيعته - تحدّيات قبال جميع الصور المعقولة أو المفاهيم المنطبعة في ذهن الإنسان، ولو أنّ هذه العمليّة المرحليّة جرت بشكلٍ منتظمٍ وغير شاذٍّ، ففي هذه الحالة سوف تجعل العلم مضطرًّا لأن يسير نحو تحقيق هدفه بشكلٍ تدريجيّ، وهذه هي المرحلة التي وصفها هيغل قائلًا:

«... إنّها مرحلةٌ لا يتقيّد العلم فيها بتجاوز نفسه، إنّها مرحلةٌ لا يواجه العلم فيها إلا نفسه، وفيها ينطبق المفهوم على الموضوع والموضوع على المفهوم».

كما قال في مقدّمة كتابه **فينومينولوجيا الروح**:

« إنّ هذه المرحلة المتأخّرة يتساوق فيها الظهور مع الذات، وتبلغ ذروتها عندما يتّضح لنا على أساس وجهة النظر السابقة أنّها تتحرّك في رحاب وجودها المتعيّن الذي يقيّدها، أي إنّها تنتقل من المكانة التي عيّنتها لنفسها في مضمار وجودها التجريبيّ»[3].

فنّد هاوارد كينز الشكوكيّة المترقّية قائلًا بأنّها تعمل على تفنيد جميع جوانب الإدراك المتعيّنة، أي أنّها تسير بذاتها نحو الفناء، ومن هذا المنطلق اعتبرها متعارضةً بكلّ صراحةٍ مع

[1]-Howard P. Kainz; ***Hegel`s Phenomenology***; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 25.

[2]-Hegel F. W. G.; ***Phenomenology of spirit***; tr. A. V. Miller, intro. By J. N. Findlay , Clarendon Press, 1977, p. 136 - from: Howard P. Kainz; ***Hegel`s Phenomenology***; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 25.

[3]-Howard P. Kainz; ***Hegel`s Phenomenology***; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 26.

المذهب الشكوكيّ؛ لأنّ صاحب هذا النهج الفكريّ يقيّد نفسه في جدران حصن الآراء المتعيّنة دون أن يبقي لنفسه أيّ منفذٍ للخروج، ومن ثمّ فهو يحرم نفسه من الحقيقة والأمر التامّ[1]، ويتسبّب في عرقلتها عن السير في نهج متعالٍ، على الرغم من أنّه يقرّ ضمنيًا بوجود أمرٍ تامٍّ[2]. كما نستشفّ من مقدّمة كتاب هيغل **فينومينولوجيا الروح** أنّ المعرفة تسعى إلى أن تصبح على غرار الجوهر، وهذا التناسق بين الأمرين هو واقعٌ يمكن تحقّقه عبر طيّ مراحلَ متوالية، حيث قال في هذا المضمار: «عادةً ما نتصوّر أنّ الصواب والخطأ يتعلّقان بتلك الأفكار التي تمّ تعريفها وبيان تفاصيلها بدقّةٍ تامّةٍ، أي الأفكار التي يدّعى أنّها ذات طابعٍ راسخٍ، وذلك كما يلي: أحد الأمرين يمرّ في مرحلة انفصالٍ غير مرنٍ في أحد جوانبه، والآخر كائنٌ في جانبٍ آخر دون أن يوجد أيّ ارتباطٍ في ما بينهما. نقول في نقض هذا الرأي إنّ الحقيقة ليست كالعملة ذات الوجهين والتي تصنع في ورشة صكّ العملات بشكلٍ متكاملٍ وتامٍّ بحيث يمكن للإنسان استخدامها دون أي خللٍ»[3]. ويعتقد هيغل أنّ معرفة أحد الأمور بشكلٍ خاطئ يعني كون المعرفة وحدها لا تكفي في تحقّق العلم بتفاصيلها، فهي في هذه الحالة لم تتجانس بالكامل مع جوهرها، ولم تنطبق عليه بشكلٍ متساوٍ، ومع ذلك فعدم التجانس هذا يعتبر بشكلٍ عام مرحلةً أو لحظةً لتجانسٍ ذاتيّ في المعرفة؛ إذ عندما تتحصّل لدينا معرفةٌ متجانسةٌ فهي تجسّد في واقعها حقيقةً ثابتةً[4].

اعتبر الباحث جاكوس هوندت[5] هذا الجانب من الظاهراتيّة متضادًّا مع الدوغماتيّة[6]، وعلى أساس ما ذكر يمكن القول إنّ الأمر الخاطئ الذي يتعارض مع الحقيقة قبل أن يتسبّب بحدوث شكٍّ وترديدٍ لدى الإنسان يجسّد لحظةً من مرحلةٍ يبحث العلم فيها عن إمكانيّة تجانسه مع جوهره.

---

[1]-the all .

[2]-Ibid, p. 27.

[3]-Loewenberg J. [editor]; ***Hegel Selections***, Charles Scribners Sons; New York, 1957, p. 33.

[4]-Ibid, p. 34.

[5]-Jacques D. Hondt .

[6]-جاك دونيت، **درآمدي بر هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محمّد جعفر بوينده، إيران، طهران، منشورات «فكر روز»، 1998م ، ص 106.

خامسًا: اختلاف المذهب الشكوكيّ عن سائر الشكّيّات برأي هيغل

1) هيغل والشكوكيّة المتعارفة

الرؤية المقارنة التي لجأ إليها هيغل باعتبارها بديلةً عن شكوكيّة هيوم لها القابليّة على بيان مختلف دقائق النزعة الشكوكيّة وزواياها بكلّ وضوحٍ، وقد ذكرنا آنفًا أنّ الفكر ضمن حركته في طريق اليأس ينتقل من عنصرٍ إلى عنصرٍ آخر، وهو على ضوء هذه الحركة ينفي العنصر الأوّل، لكن لا ينبغي اعتبار هذا النفي المتعيّن بكونه ذات الشكوكيّة الفارغة المتحصّلة من تجاهل الأصول المعرفيّة المتعارفة، وهذا الموضوع تمّ تقريره بوضوحٍ من قبل المفكّر بيتر سينجر[1]حينما قال:

«نفي الأمر المتعيّن يعتبر بذاته (أمرًا) ... وهذا الأمر ليس سوى ثمرةٍ لمعرفتنا بكون الصورة الإدراكيّة الكذائيّة غير محبّذةٍ، وهو بنفسه يمثّل صورةً جديدةً لهذا الإدراك، لذا نحن مضطرّون إلى السعي لنيل المعرفة الحقّة عبر الحركة المتواصلة من صورةٍ إدراكيّةٍ إلى صورةٍ إدراكيّةٍ أخرى»[2].

الشكوكيّة المتعارفة بحسب ما قرّره الباحث إنوود، لا تتسرّى تلقائيًّا إلى موضعٍ آخر حينما تنتقد موضعًا سابقًا وتفنّده، وإنّما تنتظر لترى ما إن كان هناك أمرٌ جديدٌ يهيّئ نفسه للتفنيد أو لا، وإذا ما تحقّق ذلك، فهو يقطع الطريق عليها بالكامل. وفي مقابل هذا الرأي وضّح هيغل مفهوم الشكوكيّة وعلاقته بالنفس المتعيّنة كما يلي:

«... وفي المقابل عندما تكون نتيجتها - نتيجة الشكوكيّة - على غرار ما هو موجود في الحقيقة، أي حينما يتمّ إدراكها تحت عنوان نفي المتعيّن، فبواسطة هذا الإدراك يظهر مباشرةً نمطٌ جديدٌ، ثمّ يحدث الانتقال تلقائيًّا عن طريق ذلك الأمر الذي يحدث التطوّر بواسطته على أساس سلسلةٍ كاملةٍ من الأنماط»[3].

---

[1]-Peter Singer .

[2]-- بيتر سينجر، **هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، 2000م ، ص 105 - 106.

[3]-Inwood M. J.; ***Hegel***, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983, p. 130.

القيد التلقائيّ الذي وضعه هيغل في هذه العبارات يشير إلى إحدى الميزات المهمّة في فكره الديالكتيكيّ، وإن كان هذا العلم علمًا بفحوى الموضوع وفق أنماطٍ إدراكيّةٍ متطوّرةٍ رغم يأسه من كسب مختلف أشكال الإدراك، ففي هذه الحالة يتحرّك إلى الأمام بدعمٍ من قابليّةٍ تسمّى «الطموح»، وهذا الطموح يبلغ مرتبةً من الإدراك الراسخ الذي لا يمكن أن يزيحه أيّ شيءٍ[1]. وقد أكّد المفكّر جوزيف ماك كورني على اتّساق هذا الطموح مع مفهوم غريزة العقل وغريزة تحصيل الدلالة المفهوميّة، وتجدر الإشاره هنا إلى أنّ كِلا المفهومين قد تطرّق إليهما هيغل في الصفحات 149 و 463 من كتابه **فينومينولوجيا الروح**، ووصف الطموح المذكور بكونه كالغريزة اللاشعوريّة العامّة للجنس البشريّ، وهذه الرؤية التي تؤكّد على كون العقل يمتلك جانبًا غريزيًّا لاشعوريًّا هي - بحسب رأي ماك كورني - مختصّةٌ بهيغل فقط لا غير، إلا أنّ هذا الأمر ليس سوى ادّعاءٍ واضح البطلان، لكنّ هيغل رغم ذلك بقي متشبّثًا به جرّاء تأثيره في كيفيّة الحركة الديالكتيكيّة، وموقفه هذا يعدّ في غاية الأهمّيّة بالنسبة إلى موضوع بحثنا، فقد اعتبر الثمرة المباشرة للاعتقاد بالجانب الغريزيّ اللاشعوريّ في العقل شاخصةً في إقحام عنصرٍ من الإرادة والشعور ضمن نطاق الفينومينولوجيا الديالكتيكيّة، بحيث إنّ الديالكتيك على ضوئها يتحوّل من جدليّة إبستمولوجيّة خالصة تخلق أنماطًا إبستمولوجيّةً معروفةً، إلى جدليةٍ تتقوّم على الرغبة في التحوّل، وبالتالي من الممكن أن يكون مصيرها على أساس مبدأ الظنّ أنّها تتبلور في خارج نطاق الإبستمولوجيا.

حينما تتمحور الرغبة حول إدراكٍ آخر يقوم بذات المهمّة التي كان موضوعها يؤدّيها، فالنتيجة هي أنّ السبيل المؤدّي إلى المعرفة المطلقة يتّخذ تدريجيًّا بعدًا شبه شخصيّ، ثمّ يفتح الباب على مصراعيه لحركة المجتمع والتاريخ البشريّ[2].

ومن الميزات الفارقة الأخرى لما يصطلح عليه طريق اليأس من المعاني المتعارفة للشكوكيّة وبما فيها المعنى الهيوميّ، هي الثقة بالنفس التي اتّصف بها هيغل ضمن مساعيه الرامية لإدراك معنى الحقيقة المطلقة اعتمادًا على قابليّات الذهن البشريّ، وفي هذا المضمار يُطرح

---

[1]-جوزيف ماك كورني، **هگل وفلسفة تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أكبر معصوم بيگي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م ، ص 61.

[2]-المصدر السابق، ص 62.

على الشكوكيّين هذان السؤالان: ما السبب في ضرورة عدم الثقة بقابليّات العلم على صعيد إدراك الحقيقة المطلقة بذاتها؟ ألا تحتّم الضرورة علينا في هذه الحالة عدم الثقة بالسبب الذي أفقدنا الثقة ؟ [1]

2) هيغل والشكوكيّة القديمة

أهميّة الشكوكيّة القديمة بالنسبة إلى موضوع بحثنا تتبلور في ما طرحه بعض الشرّاح باعتبارها في مبادئ فكر هيغل تعدّ بديلًا عن شكوكيّة هيوم ذات الطابع الجديد، وكما قال إنوود فقد أكّد هيغل على أنّ سلفه هيوم اتّخذ مواقف فحواها عدم صواب الاعتقاد بحقيقة الأمر التجريبيّ الذي تترتّب عليه تحدّيات قبال التعيّنات والقوانين الكلّيّة الشموليّة، في حين كان ينبغي له اتّخاذ موقفٍ مماثل لما اتّخذه الشكوكيّون القدماء وتوجيه نقدٍ للأمر المحسوس[2]. ومع ذلك سوف نلاحظ في المباحث اللاحقة أنّ هيغل حتّى وإن رجّح الشكوكيّة القديمة على شكوكيّة هيوم، لكنّه أكّد على أنّ كِلا المذهبين الفكريّين يعانيان من مشكلةٍ واحدةٍ، ولدى شرحه وتحليله مسألة الإدراك الذاتيّ في كتاب **فينومينولوجيا الروح**، تطرّق إلى الحديث عن إطلاق الإدراك الذاتيّ، ثمّ تحدّث عن النزعة الشكوكيّة، وفي هذا السياق ادّعى أنّ صاحب الإدراك الشكوكيّ يخوض تجربةً وكأنّ إدراكه ظاهرةٌ متضادّةٌ في باطنها، ويتبلور من هذه التجربة نمطٌ إدراكيٌّ جديدٌ تجتمع فيه توجّهات موجبة وسالبة انفصلت عن بعضها بواسطة النزعة الشكوكيّة، والجدير بالذكر هنا أنّ الضرورة تقتضي تجاوز أطر عدم الدقّة في الفكر حول الذات وكذلك العمل على عدم فقدانها من أساسها؛ لأنّ الإدراك في واقع الحال يتضمّن في باطنه الجانبين الموجب والسالب معًا، وعلى هذا الأساس يصبح هذا النمط الإدراكيّ الجديد أمرًا واحدًا يجعل من فكر صاحبه ازدواجيًّا، وهو ما عبّر عنه هيغل قائلًا: «**إنّه أمرٌ يعتبر متّسقًا بحدّ ذاته ومنقذًا للفكر وثابتًا لا يطرأ عليه أيّ تغييرٍ**»، كما أنّه في الوقت نفسه أمرٌ مثيرٌ للحيرة وسببٌ لانحراف الفكر، ناهيك عن أنّه بذاته متضادٌّ مع الوجدان المدرك[3].

[1]-Howard P. Kainz; ***Hegel`s Phenomenology***; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 58.

[2]-Inwood M. J.; ***Hegel, Routledge and Kgan*** Paul. 6, 1983, p. 73.

[3]-Hegel F. W. G.; ***Phenomenology of spirit***; tr. A. V. Miller, intro. By J. N. Findlay , Clarendon Press, 1977, p. 126.

وصف الباحث جون فندلي[1] طبيعة المذهب الشكوكيّ في العهود القديمة على ضوء المسيرة الديالكتيكيّة للرو، فقال:

«الشكوكيّة في الفكر الهيغليّ تجسّد انعكاسًا جليًّا لأمرٍ لا نلمسه، وقد كان مطروحًا في الفكر الرواقيّ القديم بشكلٍ تلميحيّ»[2].

وهذا يعني أنّ هيغل بلغ بالشكوكيّة التفنيديّة الرواقيّة إلى ذروتها المنطقيّة، وهي في هذه المرحلة تغضّ الطرف عن كلّ إقرارٍ إيجابيّ. يشار هنا إلى أنّ المذهب الشكوكيّ ولا سيّما النمط القديم منه، يعتبر ذريعةً يتشبّث بها البعض لإثبات مسألة الإدراك الذاتيّ على أساس مبدأ النفي والتفنيد، ومن ثمّ يعتبرون أنفسهم في درجةٍ من الطمأنينة والاستقرار الفكريّ رغم قيامهم بنقض دعائم اليقين الحسّيّ وتفنيد نظريّات الإدراك العلميّ والخروج من حيطة الأخلاق الاجتماعيّة الثابتة[3]، والمعضلة الأساسيّة التي يواجهونها هنا هي أنّ نزعتهم الفكريّة هذه حتّى وإن شكّكت بواقع الإدراك الطبيعيّ للإنسان، لكنّها عاجزةٌ عن نقضه وتفنيده، وفي هذا السياق أضاف فندلي قائلًا:

«الشكوكيّة مفتقرةٌ للدوغماتيّة، لكنّها في الوقت ذاته تسعى إلى نفيه ثمّ إثباته مرّةً أخرى؛ لذا أكّد هيغل على أنّ هذا الفكر يعاني من تناقضٍ ذاتيّ مشوبٍ بالجهل؛ وعلى أساس هذه الحقيقة واستنادًا إلى الأصول الديالكتيكيّة الثابتة، تتحوّل الشكوكيّة إلى إدراكٍ يبرز فيه هذا التناقض الذاتيّ ولا يبقى مكتومًا على أحدٍ»[4].

بعد أن نقل الباحث إنوود جانبًا مما ذكر في الموسوعة الفلسفيّة حول الموضوع، قال إنّ هيغل قد أجاد في بيان طبيعة هذا التحوّل من حيث بنيته وكيفيّته، وأكّد على أنّ مضمون فكرة انفصال الإنسان المدرك عن عالم الواقع قد تكرّر مرارًا في مدوّنات هيغل، باعتبار أنّ عدم الاتّحاد هذا يمثّل معضلةً ناجمةً من العقل، والعقل بدوره هو الذي يضع حلًّا لها.

---

[1]-John N. Findlay.

[2]- جون إن. فندلي وجون بربيج، **گفتارهايي در باره فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حسن مرتضوي، إيران، طهران، منشورات «چشمه»، 2008م ، ص 123.

[3]-المصدر السابق.

[4]-المصدر السابق، ص 124.

وأضاف إنوود قائلًا إنّ النزعة الرواقيّة القديمة التي انطبع فيها المذهب الشكوكيّ قد جسّدت مساعي فاشلة لحلحلة معضلة الانفصال هذه، ناهيك عن أنّها فشلت أيضًا في التغطية عليها وتهميشها أو الالتفاف حولها. أمّا من الناحية غير الفلسفيّة، فنحن بواسطة نشاطاتنا العمليّة قادرون على إيجاد بيئةٍ إنسانيّةٍ غير طبيعيّةٍ من تلقاء أنفسنا لأجل وضع حلٍّ مناسبٍ إلى حدٍّ ما للمعضلة المشار إليها، ولكن مع ذلك تبقى حجّية رأي هيغل القائل بأنّ عالم الواقع يعتبر أمرًا منفصلًا عن الإرهاصات الفكريّة لكلّ مفكّرٍ[1].

نستشفّ من كلام إنوود أنّ الديالكتيك لمختلف الإدراكات يعتبر منطلقًا لمعرفة طبيعة الفكر الرواقيّ الشكوكيّ، ولكنّ السؤال التالي يرد عليه هنا: ما هي الميزة الذاتيّة أو القابليّة التي تجعل من الشكوكيّة قادرةً على إيجاد تحوّلٍ؟ الباحث جان هيبوليت[2]تطرّق أيضًا إلى الموضوع نفسه، وادّعى أنّ هذا التحوّل يمكن أن يحقّق إحدى زوايا إدراك صاحب الفكر الشكوكيّ، حيث قال:

«إدراك صاحب الفكر الشكوكيّ هو في حقيقته ليس سوى إدراكٍ للنزاع الحاصل بين قابليّات الروح الإنسانيّة وحركتها، أي إنّه إدراكٌ متحقّقٌ في رحاب نفي مطلقٍ اسمه (فكر)».

ومن ثمّ فالنفي الضمنيّ في هذا المضمار لا يعمّ وجود ذات الشكّاك بالكامل إلا في إطار إدراكٍ سلبيّ[3]، وهذا النفي يعتبر نقطة انطلاقٍ أساسيّةٍ للظاهراتيّة بأسرها لكونها الانعكاس التامّ للنشاط الإدراكيّ المراد منه ملء الفجوات التي يشعر الشكوكيّ بوجودها في نفسه[4]. وأمّا الشكوكيّة القديمة، فعلى الرغم من أنّها تتّسم بقدرةٍ ذاتيةٍ كبرى على تفعيل الفكر الجدليّ، لكنّها تواجه مشكلةً هنا؛ لأنّ الشكوكي بحسب هذا النمط الإدراكيّ حتّى وإن تمكّن من إيجاد تلاحمٍ بين أمرين منفصلين بنحوٍ ما، إلا أنّه عاجزٌ في الحقيقة عن إيجاد تلاحمٍ تامٍّ ومطلقٍ بينهما، لذلك أكّد هيبوليت قائلًا:

[1]-Inwood M. J.; ***Hegel***, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983, pp. 103 & 106.

[2]-Jean Hyppolite .

[3]-Ibid.

[4]-جان هيبوليت، **ناخشنودي آگاهي در فلسفة هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسي باقر برهام، إيران، طهران، منشورات مؤسّسة «آگاه»، 2008م، ص 210، بتصرّفٍ من قبل كاتبي المقالة في ترجمة مصطلحي الروح والنفي.

«فلسفة صاحب الفكر الشكوكيّ نقضت واحدةً من الدعامتين الأساسيّتين للإدراك بنفيها عالم الواقع، وضمن اللحظة التي يحدث فيها النقض أدّت إلى حدوث ازدواجيةٍ في الدعامة الأخرى؛ وهذا هو السبب الأساسيّ في معضلتها»[1].

بإمكاننا تقرير المعضلة الشكوكيّة التي أشار إليها هيبوليت اعتمادًا على ما ذكره في مواضع أخرى، كما يلي: صاحب الفكر الشكوكيّ حتّى وإن كان لديه إدراك للعنصر الذي يسفر عن حدوث تغييرٍ فكريّ دائمٍ، إلا أنّه عاجزٌ عن القيام بنشاطٍ فكريّ يتزامن فيه هذا الإدراك مع أمرٍ إدراكيّ يقابله.

أشرنا في القسم الأوّل من هذه المقالة إلى أنّ هيوم اعتبر الأداء العمليّ - النشاط التجريبيّ - علاجًا للفكر الشكوكيّ، ولو أمعنّا النظر في ما ذكره بعض شرّاح آثاره حول التضادّ الحاصل بين النظريّة والتطبيق في المذهب الشكوكيّ القديم، سوف نتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ هيغل يعتقد أن هيوم أيضًا عانى فكريًّا من هذا التضادّ. وذكر الباحث ليو راوتش[2] مثالاً على التضادّ أو التعارض الحاصل في الفكر الشكوكيّ من الناحيتين النظريّة والتطبيقيّة حينما ينتج لدى الشكوكي إدراكٌ سلبيّ، ثمّ قال:

«باعتقاد الشكوكيّين ... كما أنّ الاختلاف غير متحقّقٍ بين الآلهة والعبد، كذلك لا معنى لأيّ قيمٍ أقرّها المجتمع لأعضائه؛ لكنّهم في الحقيقة يعيشون في المجتمع بحسب القيم الموجودة فيه رغم أنّهم يبحثون عن وسيلةٍ لنفيها! الفكرة المذكورة تسفر عن إيجاد إدراكٍ ازدواجيٍّ يحدث على ضوئه تناقضٌ في ذات الإنسان، وهذه هي الميزة الحقيقيّة لمسيحيّة القرون الوسطى»[3].

ويبدو أنّ صاحب الفكر الشكوكيّ يواجه تضادًّا ضمن إدراكه الذاتيّ في ذات لحظة تحقّقه، لأنّه في واقع الحال ينفي الإدراك من أساسه، لكنّه مع ذلك يبقى مدركًا؛ فهو ينكر الانطباعات الفكريّة إلا أنّه يفكّر فيها![4] .

---

[1]-جان هيبوليت، **ناخشنودي آگاهي در فلسفة هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسي باقر برهام، إيران، طهران، منشورات مؤسّسة «آگاه»، 2008م، ص 213.

[2]-Leo Rauch.

[3]-ليو راوتش، **فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عبد العلي دستغيب، إيران، عبادان وأصفهان، منشورات «پرسش»، 2003م، ص 56.

[4]-أبو القاسم ذاكر زاده، **فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة، إيران، طهران، منشورات «إلهام»، 2009م، ص 113 - 115.

نتيجة البحث

بعض جوانب النقد الذي ساقه فريدريك هيغل على شكوكيّة ديفيد هيوم لا يمكن قبولها إلا إذا أذعنّا بمبادئ الفكر الهيغليّ، لكنّ جوانبه الأخرى لا ترتبط بهذه المبادئ الفكريّة. الشكّ يعني التردّد في وجود انطباقٍ تامٍّ بين أحد المفاهيم وموضوعه، ورأى هيغل عدم وجود أيّ ارتباطٍ بين الصور المعقولة ومواضيعها، وبرّر ذلك قائلًا إنّ المقصود من هذا الانطباق ليس تطابق الصورة المعقولة مع موضوعها الأوّلي الذي يعدّ ضمنيًّا وذاتيًّا، بل المقصود منه تطابقها مع المواضيع التجريبيّة، وبما أنّ التجربة تعتبر ضربًا من الاختصاص المفهوميّ، نتيجةً لذلك فالموضوع الذي يتمخّض عنها يكون صريحًا وذاتيًّا وشأنًا من شؤون الإدراك. وبناءً عليه لا يكون نقد هيغل وجيهًا استنادًا إلى ما ذكر، إلّا إذا أقررنا بكون الموضوع شأنًا من شؤون الإدراك -من متعلّقاته- وأمّا بالنسبة إلى الجوانب النقديّة الأخرى التي طرحها، بإمكاننا تشذيبها إلى حدٍّ ما، بحيث يمكن قبولها كنقدٍ واردٍ على شكوكيّة هيوم دون أن نضطرّ إلى الإذعان بمبادئه الفكريّة التي تبنّاها.

ومن جملة الأمور التي تمّ تسليط الضوء عليها في هذه المقالة أنّ الإدراك برأي هيغل يعدّ أمرًا متعاليًا بذاته، وهذه الميزة المتعالية ليس من شأنها بتاتًا أن تتناغم مع الترديد الموجود في الفكر الشكوكيّ الذي هو في واقعه أمرٌ حاصلٌ في مقابل الأمور الحاصلة الأخرى، إذ إنّ صاحب هذا الفكر يجزم برأيه -الحاصل- حينما يروم تفنيد الرأي المقابل -الحاصل- وفي هذا السياق نجح هيغل حقًّا ضمن نقده لدى تعميمه الشكوكيّة على ذاتها وتسريتها إلى باطنها، لكنّه فشل من ناحيةٍ أخرى عندما حاول وضع حلٍّ لأهمّ المعضلات التي استكشفها بنفسه في شكوكيّة هيوم، وذلك كما يلي: ذكرنا في تفاصيل المقالة أنّ شكوكيّة هيوم تتقوّم من أساسها على رؤيته الخاصّة بالنسبة إلى العقل وطبيعة ارتباطه بالغريزة أو الرغبة، ومن جملة النقد الذي طرحه هيغل عليه أنّه لا يعتبر الحقيقة ماثلةً في الفكر، بل أكّد على تجسّدها في نطاق الغريزة والرغبة، ومن هذا المنطلق اعترض عليه متسائلًا: لماذا اعتبر هيوم العقل فارغًا بحدّ ذاته ولا يمتلك أيّ أصولٍ أو معاييرَ خاصّة به؟ ومن جملة الأمور التي تطرّق إليها الباحثان في هذه المقالة أنّ الأمر الذي يسوق الديالكتيك الهيغليّ نحو الأمام، هو الجانب الغريزيّ واللاشعوريّ للعقل، ومن هنا بالتحديد تحوّلت جدليّته الإبستمولوجيّة إلى جدليّةٍ في

الرغبة الغريزيّة، حيث أكّد على أنّ ارتكاز الغريزة على مسألة «إدراك الآخر» يؤدّي تدريجيًّا إلى تحوّل الحركة نحو المعرفة المطلقة لتصبح في ما بعد أصلًا اجتماعيًّا وتأريخيًّا، أضف إلى ذلك يمكن القول إنّ هيغل عبر لجوئه إلى النزعة البراغماتيّة -حينما حاول وضع حلٍّ لمعضلة البحث- واجه ذات المشكلة الشكوكيّة التي واجهها سلفه هيوم، وذلك لأنّه اعتبر العقل سببًا في الانفصال الحاصل بين صاحب الإدراك الذاتيّ وعالم الواقع، وفي الحين ذاته دعا إلى التمسّك بالعقل إنْ أُريد وضع حلٍّ لهذه المعضلة. خلاصة الكلام أنّ هيغل بشكلٍ عام لجأ إلى مبادئَ تطبيقيّةٍ ضمن استراتيجيّته التي اعتمد عليها لإثبات صواب متبنّياته الفكريّة.

رؤية هيغل الدينيّة في بوتقة النقد والتحليل

حسن مهر نيا*

من جملة المسائل المهمّة المطروحة للبحث والنقاش بين الهيغليّين الشباب وشرّاح آثار فريدريك هيغل، تلك المسائل التي تتمحور حول مكانة الدين في منظومته الفكريّة والفلسفيّة، وبيان ما إن كانت آراؤه الدينيّة على نسقٍ واحدٍ طوال مسيرته الفكريّة أو لا. وقد ناقش الباحث الآتي:

1) هيغل أعار أهمّيّةً بالغةً للدين في مجمل آرائه ونظريّاته الفكريّة والفلسفيّة، حيث اعتبره من المقوّمات الأساسيّة في الحياة الاجتماعيّة لجميع البشر.

2) لا يمكن ادّعاء أنّه كان فيلسوفًا ملحدًا لا يؤمن بالله سبحانه وتعالى.

3) إيجابيّة الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة أسفرت عن حدوث انحرافٍ فكريّ كبيرٍ بين أتباعهما، ولكن لا ينبغي اعتبار الأديان السماويّة التي تقوّم على أصول الوحي - وعلى رأسها الإسلام - إيجابيّةً أو مناهضةً للعقل أو معارضةً للحرّية وحقوق المواطنة.

-المصدر: مهرنيا، حسن، رؤية هيغل الدينيّة في بوتقة النقد والتحليل (تبيين و نقد انديشه دينى هگل)، مجلة **الفكر الدينيّ الجديد** الفصلية، تصدر في إيران، السنة الثامنة، العدد 29، الصفحات 171 إلى 194. ترجمة: أسعد مندي الكعبي

*-أستاذ مساعد في جامعة طهران - فرع برديس بمدينة قم.

مقدّمة

الرؤية التي تبنّاها الفيلسوف الغربيّ فريدريك هيغل حول الدين، كانت واحدةً من أهمّ المسائل الخلافيّة بين مؤيّديه ومعارضية، وثمّة سؤالان أساسيّان يُطرحان في هذا المضمار، هما:

أوّلًا: هل إنّ فكر هيغل الدينيّ وموقفه القطعيّ إزاء الدين منذ شبابه وحتّى عهد نضوجه الفكريّ كان محفوفًا بالتناقضات، أم أنّه اتّبع نهجًا واحدًا طوال مسيرة حياته؟

ثانيًا: هل يمكننا من خلال دراسة الآثار الدينيّة والفلسفيّة الموروثة من هيغل إثبات أنّه كان فيلسوفًا مدافعًا عن الدين بشكلٍ عامٍّ أو أنّ الأمر على العكس من ذلك، أي أنّ تراثه الفكريّ ينمّ عن أنّه كان فيلسوفًا ملحدًا؟

على ضوء هذين السؤالين تطرّقنا إلى بيان أهمّيّة الدين ودوره في المنظومة الفكريّة الهيغليّة، وفي هذا السياق سلّطنا الضوء بشكلٍ مقتضبٍ على آثاره الأولى حينما كان في سنّ الشباب؛ نظرًا لاقتضاء ضرورة البحث ذلك، ثمّ سقنا موضوع البحث لشرح وتحليل فكره الدينيّ في الفترة الأخيرة من حياته حينما كان مقيمًا في مدينة يينا، وفي الختام تحدّثنا عن مسيرة تطوّر مفهوم الدين في منظومته الفكريّة بأسلوبٍ تحليليّ.

درس هذا الفيلسوف الغربيّ خلال فترة شبابه في معهد توبنجن اللاهوتيّ برفقة هولدرلين وشيلينغ، وقد قسّم المتخصّصون في شرح آثاره هذه الفترة إلى أربع مراحل متباينة،[1] وأكّدوا على أنّ كلّ مرحلةٍ تكاملت فيها شبهات ومعضلات المرحلة السابقة واتّسع نطاقها حتّى ظهرت بصيغتها النهائيّة ضمن فلسفته إبّان المرحلة الأخيرة من حياته.

هناك مسألةٌ يجدر طرحها للبحث والتحليل فيما يخصّ آثاره، وهي أنّ اصطلاح الدين في مدوّناته اللاهوتيّة حينما كان شابًّا اتّصف بثلاثة معانٍ متباينةٍ على أقلّ تقديرٍ، ففي

---

[1]-المراحل الأربعة من حياة هيل الشاب هي كالآتي:

1) فترة إقامته في مدينة توبينغر منذ عام 1788م حتّى 1793م.

2) فترة إقامته في مدينة بيرن السويسريّة منذ عام 1797م حتّى 1800م.

3) فترة إقامته في مدينة فرانكفورت 1797م حتّى 1800م.

4) فترة إقامته في مدينة يينا قبل تأليفه كتاب «ظواهريّة الروح» منذ عام 1801م حتّى 1807م، وفي هذه الفترة ألّف هيغل الشاب آخر آثاره في مجال اللاهوت.

مقالةٍ دوّنها تحت عنوان **توبنجن**[1] اعتبره في مقابل الدين الإيجابيّ[2] أو الشريعة المسيحيّة التي أطلق عليها عنوان الدين المنزل،[3] حيث استخدم مصطلح الدين الطبيعيّ - أو دين الطبيعة - الذي قصد منه الدين المستند على العقل والحرّيّة والاستقلال وطبيعة فكر الإنسان، وأمّا الدين الإيجابيّ برأيه فهو عبارةٌ عن منظومةٍ من الأصول والطقوس الدينيّة التي يدّعي المروّجون لها أنّها تهدي البشريّة فكريًّا وعمليًّا؛ لكونها تستند على مرجعيّةٍ فيما وراء العقل أساسها العقيدة والتعبّد دينيًّا.

خلال فترة إقامته في مدينة بيرن السويسريّة عدل تدريجيًّا عن نظريّة الدين الطبيعيّ متأثّرًا بفكر الفيلسوف إيمانوئيل كانط، وحينذاك راوده حلم **الدين القوميّ**[4] والتلاحم بين العقل والدين، إلا أنّه في المرحلة التي أمضاها بمدينة فرانكفورت والفترة التي تلتها إلى أن شرع بدروسه الموسومة **محاضرات في فلسفة الدين** في مدينة برلين، عدل أيضًا عن آرائه السابقة وبدأ يتحدّث عن الدين الفلسفيّ.

الآثار الدينيّة واللاهوتيّة لهيغل الشاب

أوّلًا: فترة توبنجن والدين الطبيعيّ[5]

أوّل أثرٍ فلسفيّ خلّفه فريدريك هيغل الشاب بعد أن تخرّج من معهد توبنجن اللاهوتيّ،[6] هو مقالة تحت عنوان **توبنجن**، وقد طرح فيها عدّة مسائل أساسيّة مثل حاجة البشريّة إلى دين حيٍّ وفاعلٍ، وأهمية الدين القوميّ، وضرورة إقامة نظام حكومة المدن على نسق ما شهدته بلاد الإغريق، إضافةً إلى تأكيده على عقم المسيحيّة وعدم

---

[1]-عنوان هذه المقالة بالإنجليزيّة ***Tobingen Essay*** وقد ألّفها هيغل في عام 1793م حينما كان مقيماً بمدينة توبنجن، وهي معروفةٌ بين الباحثين باسم Religion is one of our Greatest concerns in life.

طبعت هذه المقالة في كتاب تحت عنوان ***Three Essays*** مع مقالتين أخريين هما أشلاء بيرن وحياة يسّوع، وطبع بجهود بيتر فوس Peter Fuss وجون دوبينز John Dobbins.

[2]-Positive Religion.

[3]-Geoffenbarte Religion.

[4]-Folks Religion

[5]-تمّ تدوين القسم الأوّل بالاعتماد على آثار هيغل اللاهوتيّة التي ألّفها في أيام شبابه والمترجمة إلى اللغة الفارسيّة بجهود الدكتور علي آراسته، وقد نشرت هذه الآثار من قبل نوكس في مجموعةٍ تحت عنوان Early theological writing.

[6]-تخرّج هيغل من معهد توبنجن في عام 1973م ولم يكن عمره يتجاوز 23 عامًا.

فاعليّتها؛ لذلك نستحصل منها العديد من المفاهيم الفكريّة التي تبنّاها في تلك الآونة كالدين الذاتيّ والدين الموضوعيّ والاختلاف فيما بينهما، والدين الخاص،[1] والدين العام،[2] والدين القوميّ.[3]

الأسلوب المتّبع في مقالة توبنجن يتّصف بطابعٍ نقديّ بشكلٍ عام حول الدين الذي كان سائدًا في البلدان الأوروبيّة آنذاك؛ إذ أدرك آنذاك أنّ المسيحيّة تفتقر إلى القابليّات الحيويّة التي يجب أن يتّصف بها كلّ دينٍ فاعلٍ؛ لذا كان يبحث عن دينٍ يسهم بنشاطٍ في مختلف شؤون الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة إلى جانب دوره في الحياة الفرديّة؛ والشعار الدينيّ الذي رفعه في هذا السياق هو الدين القوميّ للإغريق القدماء.[4]

ومن جملة المسائل التي نستشفّها من هذه المقالة أنّه أكّد على وجود اختلافٍ بين الدين الذاتيّ والموضوعيّ، حيث اعتبر أنّ الثاني يحظى بالدرجة الإيمانيّة الأولى بالنسبة إلى أصحاب العقيدة[5] ومن الممكن نظم شؤونه. تحدّث هيغل عن هذا الموضوع ضمن محاضراته التي ألقاها حول فلسفة الدين والتي تمّ تدوينها في كتابٍ تحت عنوان **محاضرات في فلسفة**، والنتيجة التي طرحها حول الدين الموضوعيّ تتمحور في كون هذا الدين ليس سوى عالمٍ يكون الإنسان فيه مكبّلًا بقيودٍ وكأنّه أسيرٌ فيه لكونه دينًا كلّيًّا وانتزاعيًّا وراكدًا لا روح فيه ولا حيويّة؛ وفي مقابل ذلك اعتبر أنّ الدين الذاتيّ يتجلّى في رحاب مشاعر الإنسان وأفعاله بحيث يزدهر مع مرور الزمان ويكون فاعلًا في قلب كلّ متديّنٍ.[6] والجدير بالذكر هنا أنّ الدين بمفهومه العام هو دين الحرّيّة برأي هيغل.

---

[1]-Private religion

[2]-Public Religion

[3]-Hegel, G. W. F, 1997, ***Religion is one of our greatest Concerns in Life***, Ed. By Peter C. Hodyson, p. 44 - 45.

[4]-Ibid, p. 2 - 3.

[5]-Believe

[6]-Hegel, G. W. F, 1997, ***Religion is one of our greatest Concerns in Life***, Ed. By Peter C. Hodyson. p. 43.

ثانيًا: فترة بيرن

دوّن هيغل حينما كان مقيمًا في مدينة بيرن السويسرية ثلاثة آثارٍ شهيرةٍ، هي أشلاء بيرن[1]وحياة يسّوع[2] وروح المسيحيّة ومصيرها،[3] وهذه الفترة امتازت بظروفٍ تختلف عن فترة إقامته في توبنجن، حيث نستشفّ منها نزعات فكريّة جديدة في مدوّناته التي تعدّ ثمرةً لمراجعاته العلميّة الجديدة في آثار إيمانوئيل كانط.

مقالته التي دوّنها تحت عنوان أشلاء بيرن، انتقد فيها الجانب الاجتماعيّ في الدين المسيحيّ باعتبار أنّ القابليّات التي يتمتّع بها لا تؤهّله لأن يتحوّل إلى دينٍ عامّ، وفي كتاب **حياة يسّوع**[4] ذكر صورةً بشريّةً بالكامل للمسيح عيسى عليه السلام تتباين عماّ ذكره قبل ذلك لدرجة أنّه رفض أن يكون نبيًّا، فقد أكّد على أنّه مجرّد معلّم أخلاق، لذلك لم يتطرّق لا من قريبٍ ولا من بعيدٍ لألوهيته، بل رفض رأي من قال إنّه ذو شخصيّةٍ إلهيّة. وأمّا كتاب **روح المسيحيّة ومصيرها**،[5] فيتضمّن موضوعين محوريّين، هما:

---

[1]-Berne Fragments

[2]-هيغل لم يختر هذا الكتاب العنوان لكتابه، وقد أتمّ تدوينه في 24 حزيران / يونيو عام 1795م.

[3]-انتهى هيغل من تدوين هذا الكتاب بتأريخ 29 نيسان / أبريل عام 1795م، لكن لم يطبع خلال حياته، حيث طبع هيرمان نول النصّ الذي بين أيدينا اليوم من هذا الكتاب في عام 1907م في الصفحات 152 إلى 213 من سلسلته التي ألّفها تحت عنوان «كتابات لاهوتيّة لهيغل الشاب»، وبما أنّ الصفحة الأولى لم تكن موجودةً في النسخة المخطوطة، لذا لا أحد يعرف العنوان الذي اختاره له؛ لذلك اختار نول هذا العنوان. كما أنّ الباحث ديلتاي اختار له عنوان «العلاقة بين الدين العقليّ والإيجابيّ» Uber das vahaltnis der vermmfisteligion zur.
بتأريخ 24 أيلول م سبتمبر في عام 1800م وعلى هامش هذا الكتاب، بدأ هيغل ببيان تفاصيل جديدة حول المواضيع التي طرحها للبحث فيه بحيث اعتبرت هذه الإضافات من قبل بعض الباحثين من أمثال روز نيكرانتس بكونها فصولًا جديدةً تضاف إلى فصوله السابقة.
يتكوّن هذا الكتاب من قسمين أساسيين، أحدهما يتمحور حول الشريعة المسيحيّة، والآخر حول بلوغ الكنيسة القديمة مرحلةً أصبحت فيها ذات سيادةٍ سياسيّةٍ، إذ تطرّق هيغل في هذا القسم إلى بيان النتائج التي تمخّضت عن العلاقة بينها وبين الحكومة.
للاطّلاع أكثر، راجع: جورج فيلهلم فريدريك هيغل، **استقرار شريعت در مذهب مسيح** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات آگاه، 1990م، ص 7 - 10.

[4]-بدأ هيغل بتدوين كتاب **حياة يسّوع** بتأريخ 9 أيار / مايو عام 1975م وأكمله في 24 تموز / جولاي من العام ذاته.
للاطّلاع، راجع:

Goldstein, Y. D, 2006, ***Hegel`s Idea of Good Life, from Virtue to Freedom***, Early Writings and Mature Political Philosophy, Netherlands: Springer, p. 85.

نقلًا عن: هاريس، 1972م، ص 176.

[5]-عنوان الكتاب بالإنجليزيّة هو ***The positivity of the Christian religion***والجدير بالذكر هنا أنّ الصفحة الأولى منه في النسخة المخطوطة، لكنّ الباحثين قالوا إنّه بدأ بتدوينه في عام 1795م وأكمله في عام 1796م، إلا أنّه دوّن على هامشه بعض المواضيع في عام 1800م وأضاف مباحث جديدة.
للاطّلاع أكثر، راجع: جورج لوكاش، **هگل جوان: پژوهشى در رابطه ديالكتيک واقتصاد** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محسن حكيمي، إيران، طهران، منشورات نشر مركز، 2007م، ص 8.

1) نقد المؤسّسات المسيحيّة وعلى رأسها الكنيسة، والاعتراض على ارتباطها بالأنظمة الحاكمة.

2) مقارنة المسيحيّة بالديانة الإغريقيّة والأخلاق الكانطيّة.

من جملة الآراء التي تبنّاها ضمن منظومته الفكريّة والتي طرحها في هذا الكتاب، أنّ الأخلاق المسيحيّة لا ترتكز مطلقًا على مبدأ الإرادة الحرّة للإنسان؛ لذلك استعرضها بالشرح والتحليل على ضوء ما إن كان الدين أمرًا عقليًّا أو تاريخيًّا، أي هل أنّه تشريعيّ أو ثابت؟[1] لا شكّ في أنّ دوام تاريخ أحد الأديان يعود إلى ذاته، وعلى هذا الأساس أكّد هيغل على كون المسيحيّة تحوّلت على مرّ التاريخ وبشكلٍ تدريجيّ إلى دينٍ ثابتٍ، لذلك انتقد الكنيسة الكاثوليكية جرّاء تحجرّها وتدخّلها في الشؤون السياسيّة.[2]

ثالثًا: فترة فرانكفورت

دوّن هيغل أهمّ مؤلّفاته في هذه الفترة، ومن جملتها روح **المسيحيّة ومصيرها**، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الاختلاف الفكريّ الهيغليّ بين فترتي بيرن وفرانكفورت لا يقلّ عن الاختلاف بين فترتي بيرن وتوبنجن، فكما أنّه حينما كان في بيرن تأثّر بإيمانوئيل كانط على صعيد فكرة الدين القوميّ في مقابل الدين الطبيعيّ وكذلك التنسيق بين العقل والدين، ففي فرانكفورت تمحور فكره حول مسألة التأريخ الذي تطرّق إلى مباحثه على ضوء مبادئ غير عقلانيّة، وكتابه **روح المسيحيّة ومصيرها** يعكس فكره حول العلاقة بين الأمرين المحدود والمطلق، حيث ساق مباحثه بمحوريتها.[3] فضلاً عن ذلك فقد تحدّث في هذا الكتاب عن الخلفية التاريخيّة للمسيحيّة و**روح اليهوديّة**، وقال إنّ النبي موسى عليه السلام حتّى وإن أنقذ بني إسرائيل، لكنّه قيّد حرّيّتهم بالقوانين التي سنّها لهم، إذ إنّ تحريرهم كانت ضربًا من العبوديّة في واقعه؛ لذا لم يكن ثمرةً لمساعيه البطوليّة، فحسب رأيه رغم أنّ النبي موسى عليه السلام كان منقذًا لقومه

[1]-Positive.

[2]-جورج لوكاش، **هگل جوان: پژوهشى در رابطه دیالکتیک واقتصاد** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محسن حكيمي، إيران، طهران، منشورات نشر مركز، 2007م، ص 77 - 83.

[3]-جان هيبوليت، مقدمه بر فلسفه تاريخ **هگل (باللغة الفارسيّة)**، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات آگاه، 2007م، ص 62.

ومحرّرهم من الرقّ والعبوديّة، إلا أنّه فرض عليهم قيودًا أخرى كبّل بها أعناقهم، فالربّ منحهم نعمًا في مقابل إذعانهم لعبوديّته وحرمانهم من الحرّيّة، وعلى هذا الأساس باتت العلاقة بين الربّ والإنسان عبارةً عن علاقةٍ بين الإله والعبد فقط، وفي رحابها نشأت روح اليهود.[1]

رابعًا: فترة يينا وهايدلبيرغ

خلال هذه الفترة اعتبر هيغل الفلسفة كوسيلةٍ مثلى لبيان معنى حياة الإنسان في تأريخ الفكر،[2] كذلك اعتبر **القوم** مضمارًا لجولان العقل، مؤكّدًا على أنّهم المقصد الوحيد لكلّ إنسانٍ، وقال إنّ الأخلاق تتجلّى في هذه الحالة بأنسب شكلٍ؛ فتأريخ عالم البشر - حسب اعتقاده - قد انعكس في هيئة قوميّاتٍ متعدّدةٍ. أضف إلى ذلك أنّ السبب الذي دعاه للاهتمام بالدين خلال هذه الفترة يرجع إلى كونه اعتبره واحدًا من الأمور الظريفة الكامنة في روح الإنسان والقوم بشكلٍ عامٍّ.

الجدير بالذكر هنا أنّه تطرّق خلال هذه الفترة إلى البنية الذاتيّة لفلسفة الدين، وقال إنّه تبلور في تاريخ البشريّة ضمن ثلاثة أنماطٍ، فهو من حيث انطباقه مع لحظات[3] الحياة إمّا أن يكون منطقيًّا ذاتيًّا **هويّةً**[4] أو متمايزًا[5] أو وسيطًا.[6]

الدين في آثار هيغل المتأخّرة

في عام 1801م والفترة التي لحقته حينما كان هيغل مقيمًا في مدينة يينا ويدرس في جامعتها، كانت له بعض الكتابات وألقى العديد من المحاضرات،[7] ولكن بعد مضي 20 عامًا

[1]-Hegel, G. W. F, 1948, ***Early Theological Writings Trans. T. M. Knox; with an introduction and fragments translated by Richard Kroner***. Philadelphia: University of Pensylvania, p 185 - 187.

[2]-جان هيبوليت، **مقدمه بر فلسفه تاريخ هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات آگاه، 2007م، ص 20.

[3]-Moments.

[4]-Identify

[5]-Difference

[6]-Mediation

[7]-من جملة آثاره والمواضيع التي تطرّق إليها خلال هذه الفترة ما يلي: موسوعة العلوم الفلسفيّة، المنطق، ما بعد الطبيعة، علم الجمال وفلسفة الفنّ، تاريخ العالم، الأنثروبولوجيا، علم النفس، القانون الطبيعيّ، علم السياسة، محاضرات في تاريخ الفلسفة.

ألقى ولأوّل مرّةٍ محاضرةً حول فلسفة الدين، وذلك حينما كانت له دروسٌ في فصلٍ دراسيّ صيفيّ عام 1821م بجامعة برلين، وبعد ذلك كان له درسٌ تحت عنوان محاضرات في فلسفة الدين طوال ثلاث سنواتٍ هي 1824م و1827 و1831م، لكنّه لم يطبعه، ولم يعتبر الربّ فيه كوجودٍ ميتافيزقيّ متعالٍ[1] وشرطًا أساسيًّا لكلّ تجربةٍ دينيّةٍ. يشار هنا إلى أنّ هيغل لم يقصد من كون الربّ أمرًا ميتافيزيقيًّا بأنّه غير حقيقيّ، فهو برأيه عبارةٌ عن حقيقةٍ مطلقةٍ[2] ووجوده ذاتيّ لذاته؛[3] ، لكن لا يمكن إدراكه إلا عن طريق حقيقة هذا العالم وفي رحابه.[4]

القسم الأوّل من كتابه **محاضرات في فلسفة الدين** تضمّن شرحًا وتحليلًا لمصطلح **مفهوم** في نطاق العبارة المركّبة **مفهوم الدين**،[5] وفي القسم الثاني دار البحث حول الدين المتعيّن، وقد تحدّث فيه عن مفهوم الدين من حيث كونه أمرًا قطعيًّا وحتميًّا، وهدفه من وراء ذلك هو بيان مختلف أنوع الإدراك الذي يفترض ضمن الفكر المطلق، ومن ثمّ فهو يتحصّل عن طريق تاريخ الأديان. وأمّا القسم الثالث فقد تمحورت مواضيعه حول الدين الكامل أو المنزّل.[6] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه طرح المباحث نفسها ضمن عددٍ آخر من آثاره بصفتها أساسًا لبحوثه، مثل الفصل السابع من كتاب **فينومينولوجيا الروح**، حيث عنونه باسم **دين الوحي**،[7] كذلك في القسم الثالث من موسوعة العلوم الفلسفيّة تحت عنوان الدين الوحيانيّ.[8]

[1]-supreme

[2]-Absolute Wirklichkeit

[3]-Das Anundfurseinde

[4]-Goldstein, Y. D, 1989, ***Hegel`s Lectures on the Philosophy of Religion***, One - Volume Edition, The Lectures of 1827, Trans by: R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, University of California press, p. 11 - 12.

[5]-Ibid, p. 16.

[6]-Revelatory Consummate Religion.

[7]-Die offenbare Religion

[8]-Die geoffeubarte Religion

وفيما يلي نتطرّق إلى بيان رؤية هيغل حول الدين:

أوّلًا: أنواع الدين المتعيّن

1) الدين الطبيعيّ

من جملة الأمور التي أكّد عليها هيغل أنّ دين الطبيعة - الدين الطبيعيّ -[1] أو الدين بلا واسطةٍ هو أوّل صورةٍ نشأت للدين المتعيّن، وقصد من الدين الطبيعيّ تلك العقيدة التي يتمكّن الإنسان بواسطتها من معرفة الله عزّ وجلّ عن طريق عقله أو النور الطبيعيّ[2] الذي يستفيضه من العقل؛ وعلى هذا الأساس اعتبره يقابل الدين المنزّل ويقوم على مبادئ عقليّة. والمرحلة التالية برأيه تجلّى فيها الدين المتعالي، حيث ارتقى الأمر الروحانيّ في رحابها ليتعالى فوق الأمر الطبيعيّ، وقد تبلورت هذه المرحلة في بلاد الإغريق وكذلك في الديانة اليهوديّة. وأمّا المرحلة الثالثة فقد ظهر فيها الدين الاقتضائيّ أو القصديّ،[3] أو التي تجسّد فيها هدفٌ للربّ، وهذا الهدف برأي هيغل ليس روحانيًّا في معظم جوانبه، بل له جوانب مادّية أيضًا.[4]

إذن، سلّط هيغل الضوء على واقع الدين وسماته العامّة ضمن مباحثه الفكريّة ابتداءً من الأديان الشرقيّة التي وسمها بدين الطبيعة، وصولًا إلى الديانة اليهوديّة وديانة بلاد الإغريق المتقوّمة على الجمال، وانتهاءً بدين الرومان المسيحيّين والذي اعتبره اقتضائيًّا. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أتباع دين الطبيعة بحسب اعتقاده ليس لديهم أيّ إدراكٍ حقيقيّ حول الله تعالى والعالم بعد الموت والخلود، حيث قال إنّهم يعتقدون بوجود آلهةٍ وقدراتٍ غيبيّةٍ تسيطر على عالم الطبيعة، كما اعتبر أنّ دين النور في إيران القديمة يختلف عن أديان السحر الثلاثة التي هي البوذيّة والطاويّة والهندوسيّة من حيث اتّصافه بطابعٍ الكلّيّة والبساطةٍ باعتبار أنّ الربّ

---

[1]-فريدريك هيغل في القسم الأوّل من أثره الذي دوّنه بخصوص الأديان، ذكر مباحث حول أنواع الدين الطبيعيّ وأديان الشعوذة كمفهوم السحر والأديان البسيطة من هذا النمط وأديان الحكومة الإمبراطوريّة في الصين والطاويّة، كما تطرّق إلى الحديث عن الأديان الباطنيّة مثل البوذيّة واللاميّة، ودين الهند، والأديان الانتقاليّة مثل دين النور في إيران وديانة المصريّين.

[2]-مفهوم النور الطبيعيّ للعقل هو اصطلاحٌ ذكر أيضًا في آثار رينيه ديكارت وروجر بيكون وتوما الأكوينيّ، كما أنّ الدين الطبيعيّ كان مطروحًا في إطارٍ عام بين مفكّري عصر التنوير، وتجدر الإشارة إلى أنّ النقد الذي طرحه هيغل حول الدين الطبيعيّ يستهدف معناه حسب أطروحة ديفيد هيوم في كتابه «محاورات في الدين الطبيعيّ».

[3]-Expediency or purposivness

[4]-Hegel, G. W. F, 1948, ***Early Theological Writings. Trans. T. M. Knox***; with an introduction and fragments translated by Richard Kroner. Philadelphia: University of Pensylvania, p. 209.

فيه بمثابة أمرٍ متقوّمٍ بذاته ويعرف من قبل العقل لذاته، فهو ربٌّ يتّصف بالخير والتعيّن بحدّ ذاته.

2) الدين المتعالي

الدين المتعالي باعتقاد هيغل يتجاوز فيه الأمر الروحانيّ مستوى الطبيعة بحيث يتّصف بضربٍ من الحرّيّة، وأكّد على أنّه عادةً ما ينشأ في رحاب مرحلتين هما:

المرحلة الأولى: دين الجمال الذي هو على غرار دين الإغريق والذي يعتبر مطلقًا وقائمًا على مبادئ إنسانيّة، إذ إنّ الإله يظهر أوّلًا في ذاته ثمّ يتجلّى في الطقوس الدينيّة.

المرحلة الثانية: الدين الجلالي على نسق دين اليهود الذي اعتبره أبعد من كونه منزّلًا يتنافس مع الدين المسيحيّ، كما أكّد على أنّه ليس دينًا عقلانيًّا، بل يناظر المسيحيّة من حيث التوجّهات العقلانيّة التاريخيّة، ويشابه الأديان الطبيعيّة الأولى من جهة تربية المجتمع والنهوض بفكره عقلانيًّا وترويج النزعة إلى الحرّيّة بين أتباعه. ومن جملة أطروحاته حول هذه الديانة أنّ الربّ فيها يتبلور على ضوء مبادئ حكيمة، وهذه الحكمة منذ ولادة اليهوديّة وحتّى وقتنا الحاضر انتزاعيّةٌ وباطنيّةٌ؛ لذلك باتت أوامر الربّ فيها مباشرةً دون وسائط، فهو إلهٌ موجودٌ من ذي قبل وذاته متعلّقةٌ به لا بشيء آخر.[1] لكنّه مع ذلك، لم يعتبر الربّ في الديانة اليهوديّة تامًّا وكاملًا، وإنّما أكّد على كون الإنسان في رحاب هذه الديانة مقيّدًا لا يتمتّع بالحرّيّة، وقال إنّ الربّ بحسب اعتقاد اليهود مجرّد إلهٍ قوميّ سخّر ذاته لهم دون غيرهم؛ لذا وصف اليهوديّة بأنّها ذات رؤيةٍ دينيّةٍ قوميّةٍ.

3) دين الرومان الدين الاقتضائيّ

نستشفّ مما ذكر في المباحث الآنفة أنّ هيغل اعتبر دين الطبيعة أوّل صورةٍ للدين المتعيّن، ثمّ تلاه الدين الروحانيّ الذي يشمل دين الجمال في بلاد الإغريق، ودين الجلال اليهوديّ، وبعد ذلك تبعه الدين الاقتضائيّ الذي اعتنقه الرومان، حيث وصفه بدين النفعيّة والغرض باعتباره صورةً جامعةً للدينين الجماليّ والجلاليّ؛ وأمّا الأهداف فيه فهي شخصيّة ومحدودة لكنّها

[1]-Hegel, G. W. F, 1984 A , ***Hegel` s Lectures on the Philosophy of Religion*** - Volume 1, Introduction and the Concept of Religion, University of California Press, p. 371.

تنصبّ في نهاية المطاف ضمن هدفٍ كلّي وخارجيّ، وهو ما يصطلح عليه دين الإدراك،[1] وإثر اجتماع الأهداف يتعيّن المصير السياسيّ للشعب والحكومة استنادًا إلى مبادئ دينيّة.[2]

4) الدين الكامل

أشرنا في المباحث الآنفة إلى أنّ هيغل في القسم الأوّل من كتابه **محاضرات في فلسفة الدين** تطرّق إلى البحث والتحليل عن الدين في إطار مفهومه العام، وفي القسم الثاني ساق البحث نحو مفهوم الدين المتعيّن بهدف بيان الدين بصورته الجزئيّة والخاصّة؛ واعتبر الدين الاقتضائيّ كونه آخر مرحلةٍ من مراحل حياة الدين الثلاثة.

وأمّا في القسم الثالث من هذا الكتاب فقد تطرّق إلى طرح مفهوم[3] الدين الكامل،[4] حيث اعتبر أوّلًا أنّ المفهوم متعلّقٌ بذاته، ومن ثمّ فسّر الدين الكامل بكونه إدراكَ الإله لذاته، ومن هذا المنطلق تمحور موضوع البحث في هذا القسم حول الدين المنزَل أو مفهوم الدين لذاته.

الدين الكامل - الدين المطلق - برأي هذا المفكّر الغربيّ هو دينُ وحي،[5] كما وصفه بالدين المنزَل، وقد انتقده قائلًا بأنّه دينٌ يروّج لإيمانٍ دون وعي وبصيرةٍ وفكرٍ وحتّى إقناعٍ، فهو يدعو إلى قراءة الكتاب المقدّس فقط؛ وعلى هذا الأساس اعتبره مرحلةً متدنّيةً من الإيمان والتديّن، ناهيك عن تأكيده على كون الأحكام المسبقة تعدّ عناصر دائمة للتفسير، وتؤثّر على شرح النصوص الدينيّة وتفسيرها.

---

[1]-Religion of the understanding

[2]-Hegel, G. W. F, 1984 A , ***Hegel` s Lectures on the Philosophy of Religion*** - Volume 1, Introduction and the Concept of Religion, University of California Press, p. 379.

[3]-فريدريك هيغل ضمن كتابه محاضرات في فلسفة الدين أشار مرّة أخرى إلى مفهوم أنموذج المعرفة العلميّة، احتذاءً بما ذكره في مؤلّفاته السابقة، حيث انتقل من بيان المفهوم باعتباره أمرًا كلّيًا إلى توضيح معالمه بصفته جزئيًّا، وفي النهاية تحدّث عن الأمر الكلّيّ الذي يعمّ الكلّيّة والجزئيّة، وكذلك عالمي الذهن والخارج.

[4]-Consummate religion

[5]-Offenbare religion

التعارض في الفكر الدينيّ الهيغليّ

لو تمعّنا بدقةٍ في آراء هيغل وفلسفته الدينيّة، فسندرك ما أشار إليه إميل فاكنهايم بكونه في كتاب **محاضرات في فلسفة الدين** سلك نهجًا مغايرًا لما دوّنه في مباحثه اللاهوتيّة السابقة، وذلك أنّه لم يسعَ إلى تفنيد حجّيّة الدين الخالص واقتداره في الحياة كما فعل سابقًا.[1] تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ هيغل في فترة شبابه تصوّر الدين بصيغته الإيجابيّة؛ لذلك اعتبره سببًا أساسيًّا في سلب حرّية البشر وتقييد المجتمعات على صعيد الحياة العمليّة، فقد سلّط الضوء في أطروحاته الفكريّة على الدين والحكومة - الكنيسة والدولة - باعتبارهما مؤسّستين اجتماعيّتين من منظارٍ ظاهريّ، مؤكّدًا على ضرورة عدم تدخّل الدين في الشؤون الحكوميّة والسياسيّة.

إضافةً إلى أنّ هيغل في كتاب **محاضرات في فلسفة الدين** تطرّق إلى البحث والتحليل حول العلاقات الذاتيّة والأساسيّة بين الدين والحكومة ضمن مباحث فلسفيّة، فهو لم يتبنَ نهجًا عدائيًّا ونقديًّا تجاه الدين ولا سيّما المذهب البروتستانتيّ كما فعل في أيام شبابه، كما اعتبر أنّ الدين يمتلك القابليّة الكافية التي تؤهّله لإرساء دعائم حكومةٍ مقتدرةٍ تسلك نهج العقل الشامل، وفي هذا السياق قال إنّ الدين الذاتيّ من شأنه إعانة المنظومة الحكوميّة في إدارة شؤون المجتمع وترسيخ المبادئ الأخلاقيّة بين أعضائه؛ وعلى هذا الأساس وصف الدين بأنّه كالوسيلة التي تسخّر في خدمة الحكومة وتمهّد لها الأرضيّة المناسبة لتحقيق أهدافها على أرض الواقع.

موقف هيغل إزاء الدين سلبًا وإيجابًا

تطرّق هيغل إلى نقد الدين من جميع نواحيه - ولا سيّما المسيحيّة - ضمن آثاره التي دوّنها في شبابه، وكذلك في الآثار التي تركها لنا في سنّ كهولته، ومن هذا المنطلق احتدم النقاش والجدل بين مؤيّديه ومعارضيه[2] حول ما إن كان مؤمنًا بالله عزّ وجلّ أو كافرًا به؛ ولكن

[1]-Fackenheim, Emil. L, 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s thought***, university of Chicago Press, p. 156.

[2]-الباحث كوجيف دوّن مقالةً تحت عنوان «**هيغل وماركس والمسيحيّة**» أكّد فيها على عدم إلحاد فريدريك هيغل، لكنّه مع ذلك تبنّى أفكارًا فلسفيّةً هي الذروة في الإلحاد وعدم التديّن لأنّه اعتبر الإنسان ضمن مباحث الفلسفيّة يجسّد الحقيقة الوحيدة والثابتة في المفهوم الدينيّ المسيحيّ بالنسبة إلى الربّ.

.Sten, 1998, p. 360

ينبغي الالتفات هنا إلى أنّ نقده الذي طرحه على الدين هو في الواقع ليس على غرار ما طرحه ديفيد هيوم في كتابه **محاورات في الدين الطبيعيّ**، لذلك قال الباحث جورج لوكاش:

«لا يجدر بنا التسرّع وطرح استنتاجاتٍ غير دقيقةٍ حول المعتقدات الدينيّة التي تبنّاها هيغل على ضوء رؤيته التي أكّد فيها على إيجابيّة الأديان في مباحثه الفلسفيّة التاريخيّة التي دوّنها في فترةٍ متأخّرةٍ من حياته، فعلى الرغم من تأكيده على الدور البارز للدين في أواخر سنوات عمره بشكلٍ يفوق ما تبنّاه في فترة شبابه؛ لذا كانت مواقفه تتّسم بالتناقض إزاء الدين»[1].

وقال فريدريك بايزر في هذا الصدد:

«رغم أنّ هيغل خلال فترة إقامته في توبنجن وبيرن لم تكن لديه رغبةٌ تذكر في الدين والمسيحيّة بسبب تأثّره بالمبادئ الأخلاقيّة التي طرحها إيمانوئيل كانط، لكنّه لم يكن مناهضًا للاهوت، إذ تطرّق إلى مباحثه بشكلٍ كلّيّ بحيث يمكننا تلخيص مجمل مباحثه الدينيّة في مساعيه التي أراد من ورائها الفصل بين الدينيّن الذاتيّ والموضوعيّ»[2].

كما تحدّث لوكاش في إحدى مقالاته عن هذا الموضوع قائلًا:

«الرؤية التي تبنّاها هيغل إزاء المسيحيّة والتي تقوّمت على نقدها، لا يمكن اعتبارها نهجًا مادّيًّا إلحاديًّا، وإنّما يمكن اعتبار هذا الرجل منقذًا لإيجابيّة الديانة المسيحيّة، إذ سعى إلى إحيائها وتحويلها إلى ديانةٍ حرّةٍ.»[3]

الجدير بالذكر هنا أنّ النقد الأوّل الذي طرحه هيغل على المسيحيّة قد اتّسم بالإيجابيّة والسلبيّة طبقًا لما استنتجه هايدجر في دراسته التي دوّنها حول منشأ مصطلح **نقد** في اللغة اليونانيّة،[4] فقد قال إنّه يعني النّظم والترتيب[5] أو استئصال أمرٍ خاصٍّ وغير متعارفٍ،[6] وعلى

[1]-Lukacs, G, 1975, ***The Young Hegel***, trans. R. Living stone, London: Merlin press, p. 572.

[2]-Beiser, R. Frederick, 2005, ***Hegel***, NewYork and London: Routledge and Taylor & Francis Group, p. 127.

[3]-Lukacs, G, 1975, ***The Young Hegel***, trans. R. Living stone, London: Merlin press, 1975, p. 16.

[4]-Heidegger, M, 1967, What is thing? Trans, W. B. Barton & V. Deutsch, Indiana: Gateway Editions Ltd, p. 119.

[5]-Sundern

[6]-Das Besondere Herausheben

أساس هذا التعريف[1] اعتبر أنّ **النقد** المطروح في آراء هيغل الدينيّة لا يعني تتبّع نواقصه وبيان نقاط ضعفه أو إنكاره من أساسه، بل أراد منه ذات المعنى اليونانيّ لتحذير المعتقدين بالله والمنكرين له - المتديّنين والملحدين - باعتبار أنّ الدين ذو طابعٍ يفوق ما يتصوّره الناس؛ لذا يمكن اعتبار نقده للدين بكونه نقدًا دينيًّا في واقعه ويتضمّن إدراكًا تصوّريًّا بالنسبة إلى الحقيقة، بحيث لا يتمحور إلا على بنية الدين وهيئته بغضّ النظر عن مضمونه العقلانيّ.[2]

خلاصة ما ذكر أنّ الإلحاد لا يعتبر الخيار الوحيد في مقابل الإيمان، ولو أنّنا تصوّرنا الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى النقد الذي طرحه هيغل على الدين، فهذا يعني أنّنا لا نعرف مقصوده الحقيقيّ مما ساق من نقدٍ؛ لذا نستنتج من جملة ما ذكره في كتاب **محاضرات في فلسفة الدين** وسائر مؤلّفاته اللاهوتيّة التي دوّنها إبّان فترة شبابه في صعيد نقد الدين ولا سيّما المسيحيّة، أنّه لا يقصد المسيحيّة بصيغتها الإيجابيّة، وذلك لعدم وجود تناسبٍ بينها وبين مضمون الدين الذي جعله عرضةً للنقد؛ ومن ناحيةٍ أخرى فما دافع عنه في الحقيقة هو ليس المسيحيّة التي محورها الفكر النصرانيّ الفلسفيّ - برأيه - وعلى هذا الأساس لا يمكن البتّ فيما إن كان هذا الفيلسوف الغربيّ متديّنًا بالمعنى المتعارف أو لا، كما لا يمكن اعتباره ملحدًا يناهض الدين، وإنّما هو ليس سوى فيلسوفٍ سعى إلى طرح دينٍ عقلانيّ وقوميّ لا يتّسم بعنصر الإيجاب، بحيث يمكن اعتباره دينًا حقيقيًّا أو الحقيقة التي تجسّد الدين.

دراسةٌ نقديّةٌ حول الفكر الدينيّ الهيغليّ

في هذا المبحث نتطرّق إلى الحديث عن الفكر الدينيّ الذي تبنّاه فريدريك هيغل:

أوّلًا: نقد الرؤية الهيغليّة العامّة بخصوص الدين

الفكر الدينيّ الفلسفيّ الذي تبنّاه هيغل لم يكن مختلفًا عمّا تبنّاه سائر الفلاسفة الأوروبيّين بداعي أنّه تأثّر بالظروف الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة في عصره، فالدين كان من جملة المسائل المهمّة في تلك الآونة، حيث تحوّلت الكنيسة آنذاك إلى سلطةٍ نافذةٍ في النظام الحاكم،

[1]-بناءً على ما ذكره مارتن هايدجر، يتّضح لنا أنّ مصطلح النقد من وجهة نظر هيغل للدين يدلّ على معنيين، أحدهما استئصال أمرٍ ذاتيّ أساسيّ من أمرٍ لا أساس له، والآخر التمييز بين الحقيقة والخطأ؛ وأمّا بالنسبة إلى نقد الدين، فهو يعني تميز الدين الحقيقيّ عن الأسطوريّ.

[2]-Stern, Robert, 1998, ***Critical Assessments***, volume II, London & New York, p. 506.

فباتت جهةً مرجعيّةً لها كلمتها على الساحة؛ وهذه الحالة تعدّ أهمّ عاملٍ أسفر عن انحراف المسيحيّة عن مسارها الصحيح وتحوّلها إلى دينٍ آمرٍ، فهي قبل ذلك كانت تتغلغل في نفوس عامّة الناس الأمر الذي تسبّب بتفعيل دورها في المجتمع.

هيغل في بادئ الأمر حذا حذو فلاسفة الإغريق في طرح فكرة الدين الطبيعيّ العاري من الوسائط، لكنّه بعد ذلك تأثّر بإيمانوئيل كانط ليركّز أطروحاته الفكريّة على الدين القوميّ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه قد اعتبر هذين النمطين مختلفين عن دين الوحي - الدين المنزل - من حيث كونهما غير مفروضين من الخارج ولا يقومان على أوامر بحتة، كما أنّ الإنسان لا يعتنقهما بداعي الإثارة والحماس، بل هما صورتان للدين الذي يمكن اعتباره سلّمًا للتعالي والرقيّ بهدف الوصول إلى الله عزّ وجلّ، فهو ذو تأثيرٍ بالغٍ في حياة البشريّة ثقافيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا؛ لكنّه بعد ذلك أدرك أنّ هاتين الديانتين - دين الطبيعة والدين القوميّ - عاجزتان عن تلبية الآمال والطموحات المشروعة للبشريّة، وليست لديهما قابليةٌ لتمهيد الأرضيّة المناسبة لإقرار مبادئ العقل والحرّيّة في المجتمع؛ وإثر ذلك راح يتحدّث عن فكرة الدين الفلسفيّ. وفي السنوات الأخيرة من حياته لجأ مرّةً أخرى إلى فكرة دين الوحي وفق النهج المسيحيّ البروتستانتيّ بشكلٍ خاص.

هذه التغييرات المتوالية على الفكر الدينيّ الذي تبنّاه هيغل جعلت شرّاح آثاره يستنتجون في نهاية بحوثهم أنّه كان ملحدًا، لكنّنا لو أمعنّا النظر في نقده الذي ساقه على المسيحيّة الكاثوليكيّة وعلى الديانة اليهوديّة باعتبارهما ديانتين إيجابيّتين وموضوعيّتين، سندرك أنّه لم يطرحه عبثًا ودون أدلّةٍ.[1] يشار هنا إلى أنّ هيغل كان محقًّا في بيانه لتلك الأسباب التي ساعدت على استقرار الشريعة المسيحيّة ودوامها، والتي زادت من رغبته في حضور الدين العقلانيّ بجميع مجالات حياة البشريّ،[2] إلا أنّ العقل وفق قاعدتي **حكم الأمثال** و **عدم**

---

[1]- ينبغي الالتفات هنا إلى أنّ النقد الذي ذكره هيغل حول الأديان التي تتقوّم على الوحي ليس منبثقًا من كونها وافدةً من جهاتٍ خارجةٍ عن نطاق إدراك الإنسان، بحيث لا يمكن ذكر دليلٍ قطعيّ في تفنيدها، وإنّما أكّد في نقده على الدفاع عن العقلانيّة والحرّيّة، كما دعا إلى إحياء الفكر في المجتمع باعتبار أنّ هذه الأمور تعدّ مقوّمات أساسيّة للدين؛ حيث قال في هذا السياق: «**كلّما حظر الفكر في الدين وكلّما بات الاحتجاج داعمًا للدين دنيويًّا وعلمانيًّا، ففي هذه الحالة يصبح غير ملائمٍ مع النهج العقليّ ... لا بدّ لنا من غضّ النظر عن الاحتجاج حتّى وإن كانت نتائجه تنصبّ في مصلحتنا**».
للاطّلاع أكثر، راجع: جورج فيلهلم فريدريك هيغل، **استقرار شريعت در مذهب مسيح** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات آگاه، 1990م، ص 506.

[2]-التعاليم الإسلاميّة السمحاء قبل قرون متمادية أكّدت على ضرورة أن يكون الدين عقلانيًّا وجامعًا، كما نهت المسلمين عن الاتّباع الأعمى لكلّ ما يخالف العقل، ناهيك عن أنّها ذمّت إضفاء الحجّية على الأمور الظاهريّة.

الوجدان الثابتتين منطقيًّا وعقليًّا يقضي بأنّ عدم تحقّق ما طمح إليه هيغل في رحاب الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة ينبغي ألا يكون سببًا لادّعاء كون الدين المنزل هو الآخر عاجزًا عن هذا الأمر أيضًا، وذلك لما يأتي:

1) ضرورة التمييز بين شخصيّة المسيح عيسى عليه السلام والمسيحيّة باعتبارها شريعةً إيجابيّةً، وهذا الأمر أيّده هيغل بنفسه؛ إذ إنّ أفعال وسلوكيّات أحد الأديان لا تحتسب عليه.

2) الإسلام الحنيف الذي وصفه هيغل بأنّه صيغةٌ جامعةٌ للأديان السماويّة السابقة، منزّهٌ من هذه الأمور، كما أنّ له القابليّة على منح أتباعه حرّيّةً وحقوقًا مدنيّةً وضمان السعادة لهم في الدارين الدنيا والآخرة؛ فالله عزّ وجلّ هو الذي خلق الكون وكلّ ما فيه من كائناتٍ حسب المعتقدات الإسلاميّة، وبلطفه وفضله أرشد بني آدم إلى السبيل القويم الذي يضمن لهم نيل السعادة والحرّيّة، ولو أمعنّا النظر في تعاليمه السمحاء وجميع آدابه ومناسكه وشعائره، لوجدناها لا تتعارض بتاتًا مع العقل السليم والمنطق، كما أنّها ليست أوامر قهريّة منبثقة من عالم الخارج، ومن هذا المنطلق يطرح السؤال التالي حول وجهة نظر هيغل: لماذا سعى هذا الفيلسوف إلى تحقيق آماله وطموحاته في رحاب الأديان الطبيعيّة والقوميّة؟

ثانيًا: نقد رؤية هيغل تجاه الإسلام

فيما يلي نذكر موقف هيغل السلبيّ بالنسبة إلى الإسلام في إطار رؤيةٍ نقديّةٍ:

1) السبب في عدم اكتراثه بالإسلام

اعتمد فريدريك هيغل على الفكر الديالكتيكيّ الذي يتمحور في معظم جوانبه حول بيان طبيعة الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأخلاق والسياسة، بهدف تقويم طبيعة الدين في رحاب التاريخ والعقل اللذين يطويان مسيرةً متناميةً ومتكاملةً بطبيعة الحال؛ وأمّا بالنسبة إلى مدى صواب أو عدم صواب رؤيته تجاه الدين وأنواعه وتصنيفاته - ولا سيّما فيما يخصّ الأديان الطبيعيّة - فهو بحثٌ آخر يقتضي تدوين دراسةٍ مستقلّةٍ، إذ إنّ هدفنا هنا هو دراسة وتحليل واقع رؤيته بالسنبة إلى الإسلام، فضمن كتاب **محاضرات في فلسفة الدين** تطرّق إلى الحديث عنه، ورغم تأكيده على سعة نطاقه والعدد الكبير لأتباعه والذي

يفوق ما هو عليه الحال في المسيحيّة،[1] لكنّه نسب له بعض الأمور التي لا مصداقيّة لها في واقع الحال.

تحدّث هيغل ضمن نقده للاهوت المسيحيّ بشكلٍ مقارنٍ بينه وبين فكر سقراط بصفته معلّمًا وإنسانًا كسائر البشر، لكن غاية ما في الأمر أنّه اتّسم بالتقوى والفضيلة طوال حياته، وفي هذا السياق استشهد بآياتٍ من القرآن الكريم مؤكّدًا على كون اليسوع عيسى حاله كحال سائر الشخصيّات العظيمة، فهو برأيه نبيّ بالمعنى العام.[2]

تبنّى هيغل وجهة نظرٍ سلبيّةٍ إزاء الإسلام، بحيث لم يكتم ذلك في نفسه، ومن جملة ما ذكره في الصدد ما يأتي:

«الإسلام ... نبذ كلّ أمرٍ مادّيّ وتبعيّ، وأعرض عنه، فالإله فيه مطلقٌ لدرجة أنّ البشر لدى ارتباطهم به لا يمتلكون أيّ هدفٍ مختصٍّ بهم أو نطاقٍ يشرفون عليه بشكلٍ خاصٍّ، ولا أيّ أمرٍ اختصاصي آخر ... إذ إنّ هدفهم محدودٌ فقط في تبجيل الإله وتجليله؛ لذا فالإسلام يعدّ دينًا متعصّبًا.

الإسلام ذو هويّةٍ ذاتيّةٍ لكنّه لا يمتلك شيئًا متعلّقًا به، بل غاية ما يفعله أنّه يصهر وجود الإنسان في التوحيد أو الإله أو الإطلاق، فهو دينٌ يتّسم في أحد جوانبة بطبيعةٍ اعتراضيّةٍ متعصّبةٍ ذات رؤيةٍ روحانيّةٍ ذاتيّةٍ؛ ومن جانبٍ آخر وعلى أساس فكره الروحانيّ هذا شنّ هجمةً على التثليث المسيحيّ الذي يؤكّد غاية التأكيد على ألوهيّة المسيح»[3].

---

[1]-من جملة الأمور التي ذكرها فريدريك هيغل في هذا الكتاب أنّ الديانة البوذيّة تعتبر الأوسع نطاقًا في العالم لدرجة أنّ عدد أتباعها يفوق عدد المسلمين، وهذا يعني أنّها أوسع نطاقًا وأكثر أتباعًا من المسيحيّة أيضًا.

للاطّلاع أكثر، راجع:

Goldstein, Y. D, 1989, ***Hegel`s Lectures on the Philosophy of Religion***, One - Volume Edition, The Lectures of 1827, Trans by: R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, University of California press, p. 252.

Hodgson, peter, 2005, ***Hegel and Christian Theology, A reading of the Lectures of Religion***, Oxford University Press, p. 225.

[2]-Goldstein, Y. D, 1989, ***Hegel`s Lectures on the Philosophy of Religion***, One - Volume Edition, The Lectures of 1827, Trans by: R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, University of California press, p. 458 & 463.

[3]-Hodgson, peter, 2005, ***Hegel and Christian Theology, A reading of the Lectures of Religion***, Oxford University Press, p. 218.

فضلًا عن ذلك فقد اعتبر الإسلام من الديانات الشكليّة[1] التي لا تسمح بتشكيل أيّ أمرٍ آخر مخالفًا للربّ من داعي الخشية منه، وعلى هذا الأساس ادّعى أنّ اليهوديّة أفضل حالًا منه في هذا المضمار؛ لكونها لم تجبر بني آدم على عبادة إله بني إسرائيل وتقديسه، ثمّ استنتج أنّ اليهوديّة تهدف بشكلٍ أساسي إلى دعوة الناس لتمجيد الإله الواحد.[2]

ويرى بعض الباحثين أنّ هذا المفكّر الغربيّ ضمن تحليله الذي بسطه في مثال السيّد والدين الذي يتجلّى بروح الفنّ - الفنّ الانتزاعيّ - في كتاب **فينومينولوجيا الروح**، تحدّث عن الدين الذي كان سائدًا بين المصريّين القدماء، إلا أنّه لم يقيّد بحثه بدينٍ واحدٍ، بل تطرّق أيضًا إلى الإسلام والأديان التي يقدّس أتباعها الأوثان بكلّ أشكالها وأحجامها ومختلف الأشياء الأخرى؛ وعمّم الموضوع ليشمل عبادة الرموز والأشياء والأجساد المقدّسة في الديانة المسيحيّة. وقال الباحث ميلر إنّ هيغل حينما ذكر عبارة الحجر الأسود الذي لا شكل له، قصد الكعبة، إلا أنّ هيغل بنفسه لم يذكر الإسلام أو الكعبة بشكلٍ مباشرٍ، وإنّما حين حديثه عن الدين الطبيعيّ أشار إلى عبادة الظلام والسواد والحجر الجامد الذي لا شكل له؛ وهذا الأمر دعا شارحي آثاره لأن يفسّروا ما قاله بالكعبة، ولو كان تفسيرهم هذا صحيحًا، فلا بدّ عندئذٍ من معرفة السبب الذي دعا هيغل لأن يدرج الإسلام ضمن الديانات التي يعبد أتباعها الرموز والأحجار والأوثان؛ فيا ترى ما هو المصدر الذي اعتمد عليه لاستنتاج فكرته هذه؟!

وأمّا الباحث هودجسون فقد أكّد على أنّ لجوء هيغل إلى القرآن الكريم في تفسير مسألة التثليث وألوهيّة المسيح عيسى، يدلّ بوضوحٍ على عدم امتلاكه معرفةً مباشرةً بهذا الكتاب،[3] ثمّ أشار إلى السبب الذي دعاه لعدم اكتراثه بالإسلام في منظومته الفكريّة العامّة، فقال:

«ربّما يكون السبب في ذلك أنّ الإسلام - خلافًا لسائر الأديان - لم يطرح على أساس خلفيّة معرفيّة دينيّة سابقة تحوّلت وتكاملت لتصبح دينًا كاملًا،[4] أو أنّه لا يمتلك خلفيّة معرفيّة لها القابليّة على إحداث تغييرٍ كهذا، بل هو عبارةٌ عن كيانٍ واجه المسيحيّة وأصبح منافسًا لها في

[1]-Formalism

[2]-Hodgson, peter, 2005, ***Hegel and Christian Theology, A reading of the Lectures of Religion***, Oxford University Press, p. 232.

[3]-Ibid, p. 206.

[4]-Consummate Religion

العصر الحاضر؛ لذا يجب تقويمه بشكلٍ صائبٍ في المنظومة الفكريّة الهيغليّة العامّة على ضوء التحدّيات التي تواجهها المسيحيّة في العصر الحاضر.»[1]

وفي موضعٍ آخر تحدّث هودجسون عن الموضوع بإنصافٍ أكثر إلى حدٍّ ما، فوصف عدم اكتراث هيغل بالإسلام قائلًا:

«لا نعرف السبب الحقيقي الذي دعا هيغل إلى تهميش الإسلام، فهذا لغزٌ بالنسبة لنا، ولا سيّما أنّه بعتقد بكون هذا الدين أكثر الأديان أتباعًا في العالم.

هناك ثلاثة عوامل تطرح بالنسبة هذه الرؤية، وربّما أسهمت في صقلها، وهي كالآتي:

- ضيق نطاق معرفته بالإسلام رغم أنّه قرأ عددًا من مؤلّفات الصوفيّين المسلمين وامتدحها.[2]

- الإسلام لا يتناسب مع البنية التي تطرح على أساسها الأديان المتعيّنة.

- تبنّى هيغل رؤيةً مناهضةً للإسلام على غرار الرؤية العدائيّة التي تبنّاها الأوروبيّون طوال قرونٍ»[3]**.**

2) نقد رؤيته حول الإسلام

يمكن تلخيص الخصائص التي ذكرها هيغل بخصوص الإسلام كما يأتي:

هيغل وعددٌ من شرّاح آثاره الفكريّة ادّعوا أنّ الإسلام يعتبر دينًا متحجّرًا ومتعصّبًا ومناهضًا للذاتيّة، كما اعتبروه منافسًا للمسيحيّة ومعارضًا للنور الطبيعيّ الكامن في العقل، حيث تطغى عليه عبوديّة الأوثان والرموز والشكليّات والخوف من الربّ.

---

[1]-Hodgson, peter, 2005, ***Hegel and Christian Theology, A reading of the Lectures of Religion***, Oxford University Press, p. 206.

[2]-للاطّلاع أكثر، راجع: المدوّنة رقم 25 من الفصل التاسع.

[3]-Hodgson, peter, 2005, ***Hegel and Christian Theology, A reading of the Lectures of Religion***, Oxford University Press, p. 206.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه تبنّى رؤيةً نقديّةً تجاه جميع الأديان، بحيث لم يقتصر نقده على الإسلام فحسب، لكنّ هناك تساؤلات عديدة إزاء موقفه المناهض للإسلام، مثلًا: كم كان مدى معرفته بهذا الدين؟ وما هي الأصول والمصادر التي ارتكز عليها لاستنتاج فكرته حوله؟ كما أشرنا آنفًا فالباحث هودجسون قد برّر هذا الأمر بشكلٍ صائبٍ، والأوروبيّون بدورهم لم ينفكّوا يومًا عن عدائهم الشديد للإسلام مما أسفر عن كتمان الحقيقة وعدم معرفة المجتمعات الأوروبيّة بأصول الدين المحمّديّ ومصادره الأساسيّة، فطوال قرونٍ متواليةٍ صهرت المسيحيّة الغربيّة كيانها مع الحضارة الغربيّة ورؤيتها المادّيّة الدنيويّة، بحيث تقوّمت على مبادئ إنسانيّة وعلمانيّة وعقليّة وتجريبيّة وقوميّة وكماليّة، وناهضت العلم وأشاعت مذهب الشكوكيّة.

حكومة الإنسان بحسب الفكر الغربيّ أصبحت بالتدريج بديلةً عن حكومة الربّ، ومن هذا المنطلق نجد أصول التحوّل المنبثقة من نطاق العلمانيّة قد ألقت بظلالها على فكر هيغل وسائر المفكّرين الغربيّين؛ لذلك لا نجد أثرًا للنزعة الإنسانيّة العلمانيّة، ولا لعنصر التجدّد والتحوّل في الإيديولوجيّة الإسلاميّة التي تتقوّم على الاعتقاد بوجود الله سبحانه وتعالى.

إذن، لا يمكن اعتبار الإسلام منافسًا أو معاديًا للمسيحيّة بأيّ شكلٍ كان، بل إنّ تعاليمه تعدّ أقوى برهانٍ على طهارة السيّدة مريمعليها السلام ونزاهتها،[1] كما رفض فكرة ألوهيّة السيّد المسيح[2] وأكّد على عروجه إلى السماء؛[3] فضلًا عن ذلك يمكن الاعتماد على مفهوم الربّ في الإسلام من قبل المسيحيّة بغية تحديد واقع عقيدتها بالنسبة إلى التوحيد وتحليل عقيدتها على صعيد وجود العنصر الإنسانيّ في تثليثها للإله الواحد؛ ولكن لحدّ الآن نلاحظ المفكّرين الغربيّين لدى تطرّقهم إلى شرح وتحليل حقيقة الإسلام، يتّخذون مواقف سلبيّةً وعدائيّةً تجاه أصوله ومعتقداته وقوانينه الاجتماعيّة ونمط حياة أتباعه.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإسلام يعتبر الدين الوحيد الذي أكّد على ضرورة التساهل والتسامح والرفق والمداراة لدى التعامل مع جميع البشر من مسلمين وغير مسلمين وممن فيهم

[1]-القرآن الكريم أشار إلى هذه الحقيقة الآيات الآتية: سورة النساء، الآيات 37 إلى 45 / سورة مريم، الآيات 16 إلى 18.

[2]-راجع الآيات الآتية: سورة المائدة، الآيتان 52 و 75 / سورة النساء، الآيتان 171 و 172.

[3]-راجع الآيات الآتية: سورة آل عمران، الآية 55 / سورة النساء، الآية 157، سورة البقرة، الآية 253.

المشركون،[1] وهذا الأمر كان ملموسًا بكلّ وضوحٍ طوال فترة البعثة النبويّة المباركة التي دامت 23 عامًا، وكذلم الأمر بالنسبة إلى حياة الأئمّة المعصومينعليهم السلام. أضف إلى ذلك أنّ الرحمة والرأفة وتعالي التعاليم الإسلاميّة هي أمورٌ تتجلّى في كلّ جوانبه وتشريعاته، كالتساهل مع الإنسان حين ثبوت ارتكابه بعض الأخطاء، وإقرار قوانين رادعةً لمواجهة ارتكاب الجرائم كالحدود والقصاص والديّات والجهاد، وقاعدة الدرء في باب الحدود، إلى جانب مقرّراته الوقائيّة التي تحوْل دون وقوع عنفٍ في المجتمع، وكذلك قبول توبة من أخطأ وضرورة تحلّي الحاكم الإسلاميّ بالعفو[2] والتأكيد على أهميّة الجدال بالتي هي أحسن.[3] والإسلام أيضًا هو دين التحرّر والحرّيّة وميزته الأساسيّة أنّه يناهض الاستكبار والاستغلال، حيث نشهد هذه الحقائق جليّةً في القرآن الكريم والأحاديث المباركة وسيرة النبيصلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام؛[4] كما أنّ تعاليمه السمحاء دعت المؤمنين إلى إقامة القسط والعدل في المجتمع[5] كي ينالوا بركات الحياة الطيبة الخالدة؛ لذا فهذا الدين القيّم ليس كما صوّره هيغل بكونه دين الرعب والترهيب، بل هو دين الخوف والرجاء؛[6]

---

[1] - راجع الآيات التالية: سورة المائدة، الآية 8 / سورة الفتح، الآية 29 / سورة آل عمران، الآية 159 / سورة الأنبياء، الآية 107.

إضافةً إلى الآيات القرآنية التي تدلّ على ما ذكر، هناك العديد من الأحاديث في هذا السياق، نذكر منها ما يلي:

روي عن رسول اللهصلى الله عليه وآله أنّه قال: **«إنّ الله تعالى رفيقٌ يحبّ الرفيق ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف »، «مداراة الناس نصف الإيمان، والرفق بهم نصف العيش»، «إنّ الله أمرني بمداراة الناس كما أمرني بإقامة الفرائض».**

وكتب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام إلى عامله على مصر مالك الأشتر ناصحًا إياه: « ... **وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم** ... «. راجع: نهج البلاغة، الرسالة رقم 53.

[2]-أبرز مثالٍ على العفو والتسامح في الإسلام هو مبادرة رسول اللهصلى الله عليه وآله إلى إقرار الصلح والسلام بين قبيلتي الأوس والخزرج، وكذلك اتّسامه بالرأفة والرحمة حينما أصبح أقوى شخصية نافذة في المجتمع، حيث عفا عن مشركية مكّة عندما حرّرها منه وقال عبارته الإنسانيّة الشهيرة: «**يوم المرحمة**» بدلًا عن عبارة «يوم الملحمة».

[3]- قال تعالى في كتابه الحكيم: «ادْعُ إِلِىَ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». سورة النحل، الآية 125.

[4]-من جملة الآيات التي أكّدت هذه المسائل الأساسيّة قوله تعالى: «**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** »، سورة البقرة، الآية 256. وقوله تعالى: «**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**»، سورة الإنسان، الآية 3. كذلك قوله تعالى: «**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُر**»، سورة الكهف، الآية 29.

[5]-راجع: سورة المائدة، الآية 18 وسورة الحديد، الآية 25.

[6]-راجع: سورة يوسف، الآية 87 وسورة الزمر، الآية 53.

كذلك روي عن رسول اللهصلى الله عليه وآله أنّه قال: «**من ظلم معاهدًا كنتٌ خصمه**».

وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قوله جوابًا عن سؤال جندب حول الناجين من البشر: «**الذين هم بين الرجاء والخوف، كأنّ قلوبهم في مخلب طائرٍ شوقًا إلى الثواب وخوفًا من العذاب**». وروي عنه أيضًا: «**إنّه ليس من عبدٍ مؤمنٍ إلا وفي قلبه نوران، نور خيفةٍ ونور رجاءٍ؛ لو وزن هذا لم يزد على هذا، ولو وزن هذا لم يزد على هذا**».

حسن بن علي بن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسولصلى الله عليه وآله، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، إيران، قم، منشورات مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1995م، ص 539.

فالله تبارك شأنه أرحم الراحمين،[1] ورحمته تسبق غضبه.

أضف إلى ذلك أنّ التعاليم الإسلاميّة ضمن رفضها اتّباع الأسلاف والسير على نهج الآباء والأجداد، دعت المؤمنين إلى اتّباع العقل والتدبّر في آيات الله تعالى،[2] وأنكرت العبوديّة الصوريّة والدوغماتيّة، كما حظّرت كلّ فعلٍ يتمخّض عنه شركٌ في مختلف مظاهره، ولم تقبل بأيّ شبهةٍ تحفّز الذهن على عبوديّة الرموز؛ لذا لا صواب لجميع الأوصاف التي نسبها هيغل لهذا الدين الحنيف، ولا صحّة لكلّ أمرٍ زعم أنّه يدلّ على كونه دينًا إيجابيًّا، وحتّى لو قلنا إنّ موقفه هذا ليس منبثقًا من التعصّب المسيحيّ السحيق للإسلام والعداء المقصود له، فعلى أقلّ تقديرٍ لم تكن معلوماته دقيقةً، فهي غير مرتكزةٍ على حقائق لكونه ورثها من أسلافه المستشرقين الذين تولّوا مهمّة البحث والتحليل في الشأن الإسلاميّ لسنواتٍ مديدةٍ، فهؤلاء عرفوا باتّخاذ مواقف عقائديّة وأساليب جدليّة تجاه الدين الخاتم مما أسفر عن تشويه صورته وتحريف حقيقة تعاليمه الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة، ومن ثمّ انطبعت في ذهن المواطن الأوروبيّ صورةٌ سلبيّةٌ تجاهه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأوروبيّين وصفوا الإسلام بكونه دينًا عنيفًا في ذاته من الناحيتين الشرعيّة والسياسيّة جرّاء تأثّرهم إلى حدٍّ ما بما تمخّضت عنه الحروب الصليبيّة وكذلك الحروب التي اندلعت بين الأوروبيّين والدولة العثمانيّة؛ لذلك زعموا أنّ مصطلح **جهاد** في القرآن الكريم يضمّ بين طيّاته تسويغًا للعنف والقتل.[3]

وهناك مسألةٌ حرِيَّةٌ بالذكر على هذا الصعيد، ألا وهي ضرورة عدم غفلة العلماء والمفكّرين الغربيّين عن أنّ الازدهار العلميّ الذي شهده العالم الغربيّ - ولا سيّما المسيحيّة - إبّان القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر للميلاد، هو ثمرةٌ لجهود العلماء والمفكّرين المسلمين والآثار

[1]- سورةً من سور القرآن الكريم التي يبلغ عددها 114 سورةً، تبدأ بـ «بسم الله الرحمن الرحيم» وهذا تأكيدٌ على رحمة الله عزّ وجلّ؛ وسورة التوبة هي الوحيدة التي لا تبدأ بهذه العبارة لكونها تحكي عن غضبه تعالى، إلا أنّ الآيتين الأخيرتين منها أشارتا إلى صفة الرحمة في خاتم الأنبياء والمرسلينﷺ بحيث يمكن اعتبارهما تنوبان عن بسم الله الرحمن الرحيم في أوّلها، وهما: «**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَاعَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ * فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ** «. سورة التوبة، الآيتان 128 و 129.

[2]-من جملة الآيات الدالّة على هذه الإرشادات قوله تعالى: «**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**». سورة الإسراء، الآية 36.

[3]-استند الذين تبنّوا هذه الفكرة الخاطئة إلى الآيتين 39 من سورة الحج، و 191 من سورة البقرة، حيث منحت الإذن للمسلمين في قتال الكفّار؛ لكنّ الأوروبيّين لم يدركوا دلالتيهما إثر معلوماتهم الناقصة وفهمهم الخاطئ للإسلام بشكلٍ عام والقرآن الكريم بشكلٍ خاصّ؛ إذ إنّ الله عزّ وجلّ جوّز الجهاد ضد الكافرين حينما يعتدون على بلاد المسلمين، وفي الوقت نفسه نصحهم في كتابه الحكيم قائلًا: « **وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِين**». سورة البقرة، الآية 190.

الإسلاميّة التي ترجمت إلى اللغتين اللاتينيّة والعبريّة، وقد كان لهذا الأمر تأثيره البالغ في انطلاق نهضة الإصلاح الدينيّ التي اجتاحت الغرب فيما بعد؛ فلا أحد ينكر تأثير المعارف الإسلاميّة والقرآنيّة على أهالي تلك الديار، فهذه النهضة تأثّرت بالتعاليم الإسلاميّة ودعت إلى نبذ سلطة الكنيسة وناهضت ظاهرة بيع صكّ الغفران من قبل القساوسة، واعترضت على سلطة الربّ[1]، ولم تعتبر الكنيسة كسلطةٍ مرجعيّةٍ ولم تُعر أهمّيّةً لآراء اللجان الكنسيّة والبابوات، كما انتقدت اقتصار تفسير الكتاب المقدّس على أرباب الكنيسة وسرّ الشكر واستحالة جسم المسيح إلى خبزٍ ودمه إلى خمرٍ في مناسك العشاء المقدّس، واستهانت بمسألة الصور - الشمائل - أو الأيقونات،[2] وما إلى ذلك من مسائل طرحتها النهضة الإصلاحيّة الأوروبيّة، تأثّرًا بالتعاليم الإسلاميّة، إلا أنّ أرباب العلم والفكر الذين تلوهم تجاهلوا هذه الحقيقة فنسبوا للإسلام والمسلمين صفات لا صواب لها رغم علمهم بعدم استنادها إلى براهين معتبرة، وهيغل هو الآخر حذا حذوهم؛ لذا فهو غير مستثنى من هذه المواقف.

نتيجة البحث

لاحظنا في تفاصيل البحث أنّ الفيلسوف الألمانيّ فريدريك هيغل تبنّى نهجًا فكريًّا ذا معالم متناغمة طوال مسيرته العلميّة رغم ما طرأ على شخصيّته من تحوّلٍ خلال مختلف مراحل حياته منذ فترة إقامته في مدينة توبنجن وبعدها في يينا، ورغم انتقاله من الدفاع عن النهج الدينيّ الإغريقيّ إلى مؤازرة الدين الطبيعيّ والقوميّ؛ يمكن اعتباره وبشكلٍ عام واحدًا من المدافعين عن تطبيق الدين في مختلف المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة.

طرح هيغل تعريفًا خاصًّا للدين، كما طمح منه تحقيق أهدافٍ معيّنةٍ، لذا نجده انتقد المسيحيّة نقدًا لاذعًا، إلا أنّه اعتبرها في الوقت ذاته رمزًا ساميًا للدين المنزل وأقرب الديانات لمفهوم الدين القوميّ.

المسألة الجديرة بالاهتمام على صعيد نقد الفكر الهيغلي الدينيّ وتحليله هي أنّه لم يكن موفّقًا في تعريفه للدين وبيان فوائده العمليّة، كما أنّه فشل في توجيه نقدٍ معقولٍ للإسلام،

---

[1] - قال تعالى في كتابه الكريم: « وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ». سورة المائدة، الآية 44.

[2]- ظهرت في القرن الثامن للميلاد حركةٌ دينيّةٌ مسيحيّةٌ أطلق عليها اسم « أيكونوكلاسم « حيث أكّدت على بطلان عبادة الصور والشمائل، لذلك دعت أتباعها إلى تطهير المعابد منها.

فخلال مباحثه أكّد على كونه دينًا متقوّمًا على النزعة العصبيّة والعبادة الشكليّة ولا يتّسم بتوجّهاتٍ عقلانيةٍ ولا يدعو إلى الحرّيّة، ناهيك عن أنّه اعتبره منافسًا للمسيحيّة؛ وهذه الرؤية لا يمكن الدفاع عنها بوجهٍ لكونها لا تتناسب مع مضامين القرآن الكريم والأحاديث المرويّة عن الأئمّة المعصومينعليهم السلام، وكما ذكرنا في تفاصيل البحث فقد تطرّق الباحثون إلى بيان تفاصيل هذه الرؤية.

لو نظرنا إلى أطروحات هيغل بحسن ظنٍّ لبيان السبب في تبنّيه موقفًا سلبيًّا إزاء الإسلام، بحيث لم نقل إنّه تأثّر بالظروف الثقافيّة والاجتماعيّة التي طغت على العالم الغربيّ آنذاك، فمن المؤكّد أنّه لا يمكن التغاضي عمّا طرحه المفكّر هودجسون بكون معلوماته حول الإسلام ضئيلةً وأنّه أخفق في تصنيفه للأديان ولم يدرك النتائج العمليّة التي ترتّبت على كلّ واحدٍ منها، فضلًا عن ذلك ليس هناك أيّ دليلٍ يؤازر صواب تعريفه للدين.

ومن المؤكّد أنّ الفكر الدينيّ الهيغليّ أصبح مادّةً دسمةً للبحث والنقاش في العالم الغربيّ سواء إبّان حياته أم بعد وفاته.

تأمّلات في فكر هيغل هل الإسلام انعكاس لليهوديّة؟

إيفان دايفدسون كالمار*

تسعى هذه المقالة للباحث والأنثروبولوجيّ الكَنَديّ إيفان دايفدسون كالمار إلى الخوض في فكر هيغل ضمن سياق تأمّليٍّ، وفيها يطرح سؤالًا جوهريًّا طالما شغل فكر الحداثة في جانبيه العلمانيّ واللاهوتيّ على امتداد أحقابه، عنينا به السؤال حول أنّ الإسلام يشكل ـ بحسب المزاعم الهيغليّة ـ انعكاسًا أنطولوجيًّا للديانة اليهوديّة.

ومع تحفّظنا المسبق على ما ذهب إليه كالمار في نقده لأطروحة هيغل تبقى هذه المقاربة النقديّة مهمّة من جانب باحثٍ غربيٍّ حاول تبيين الاختلالات المعرفيّة في نظرة هيغل إلى الإسلام.

* * * * * * * * * * * * *

حينما دافع فيلهلم دوهم[2] في القرن الثامن عشر عن منح الحقوق المدنيّة لليهود، فإنّه

-المصدر: إيفان دايفدسون كالمار، **تأمّلات في فكر هيغل هل الإسلام انعكاس لليهوديّة**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ.

العنوان الأصلي للمقال: ISLAM AS JUDAISM GONE MAD: REFLECTIONS ON HEGEL

المصدر: http://homes.chass.utoronto.ca/~ikalmar/illustex/hegel%20islam%20judaism.pdf

ـ ترجمة: هبة ناصر.

*- إيفان دايفدسون كالمار (Ivan Davidson Kalmar): أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة تورنتو، ومشاركٌ في التعليم الجامعيّ الأوّل في كلّيّة فيكتوريا ـ كندا.

[2]-Wilhelm Dohm.

قد وصفهم **بـاللاجئين الآسيويِّين البؤساء.** في السابق، كان الجميع يُسلِّم جدلًا بأنّ اليهود هم شعبٌ شرقيٌّ وأنّهم أنسباء العرب، بالرغم من أنّ العقود التي شهدها الشرق الأوسط من العداء العربيّ-اليهوديّ قد حجبتْ هذه الحقيقة وأوصلتها إلى حدّ النسيان. لطالما تمّت المقارنة بين اليهوديّة والإسلام، وقد ذكر إدوارد سعيد في العام 1978 أنّه **تتشابه معاداة الساميّة - كما ناقشتُها بفرعها الإسلاميّ - مع الاستشراق بشكلٍ وثيق،** وقد عبّر مرارًا عن هذا الرأي. على الرغم من ذلك، تمّ التغافل إلى حدٍّ كبيرٍ عن آراء سعيد لدى مناقشة مؤلّفاته، لحسن الحظ، أصبح تاريخ **اليهود** و**المسلمين** -كمصطلحين مرتبطَين بالخيال المسيحيّ الغربيّ- ينال منذ عهدٍ قريب أهميّتهما المستحقَّة في المواد المنشورة؛ وعليه سوف يتناول هذا البحث الصياغة المشتركة **لليهوديّ** و**المسلم** في فكر جورج فيلهلم فريدريش هيغل.

اعتبر هيغل كجميع مُعاصريه أنّ اليهوديّة والإسلام هما دينَين نمطيَّيْن في غرب المشرق، واعتبر أنّهما يتميّزان عن الأديان الشرقيّة المحضة في الهند والصين ويميلان إلى الغرب المسيحيّ. تناول هيغل اليهوديّة بتفصيلٍ كبيرٍ في سياقاتٍ متعدّدةٍ، بينما تطرّق إلى الإسلام بشكلٍ متقطِّع. وعليه، لا يُمكننا أن نلوم الباحثين الذين عالجوا مسألة اليهوديّة وفقًا لهيغل بسبب عدم ذكرهم لشيءٍ تقريبًا عن الإسلام. مع ذلك، وعلى الرغم من عدم اعتماد آراء هيغل حول اليهوديّة على فهمه للإسلام مطلقًا، إلا أنّ العكس ليس صحيحًا؛ لأنّ فهمه للإسلام قد استند بشكلٍ حاسمٍ إلى الطريقة التي كان ينظرُ فيها إلى اليهوديّة. بالنسبة لهيغل، انتهت الدعوة اليهوديّة مع تجسُّد المسيح، وكان ينبغي لها أن تختفي آنذاك، ولكنّها لم تزُل؛ بل أنتجت عبر مبدئها الدينيّ ردّة فعلٍ متأخّرةً، واندفاعًا غريبًا من الحماس، ومجهودًا أخيرًا من الطاقة تمثّل بالإسلام. بما أنّ هيغل قد اعتبر أنّ الإسلام هو يهوديّةٌ متأخّرة، فقد أخفق إخفاقًا ذريعًا في تناوله التاريخ الشامل عن الشعوب والأديان.

يرى هيغل أنّه حينما انبعثت الروح اليهوديّة مجدّدًا على هيئة الإسلام، فإنّها قد ظهرت في بيئةٍ تاريخيّة مختلفةٍ عن إسرائيل القديمة. تنامى الإسلام في مقابل قوّةٍ جديدةٍ تمثّلت بالمسيحيّة الغربيّة الألمانيّة، وقد اعتبر هيغل أنّ النظام السياسيّ والثقافة في ألمانيا خلال القرون الوسطى كانا همجيَّيْن، بينما أنشأ الإسلام في الحقبة نفسها حضارةً باهرةً، بالإضافة إلى ذلك، ذكر هيغل أنّ الإسلام -كالدين المسيحيّ- قام بنبذ الاصطفاء اليهوديّ المتجلّي بإصرار

اليهود على أنّ الله قد اختار شعبه على جميع الشعوب. لهذه الأسباب، أشار بعض المؤلّفين المسلمين إلى أنّ هيغل كان معجبًا بالإسلام. يصفُ **هشام جعيط** في كتابه **أوروبا والإسلام** نظرة هيغل إلى الإسلام التي تتّسم **بالصدق العميق والشاعريّة البارزة** على أنّها تتسامى فوق **اختصاص الإله اليهوديّ، وتأخذ فورًا الأرضيّة العالية المتمثّلة بالشمول، وبالتالي فإنّها تنقّي الذكاء البشريّ وتحرّره.**

هذه هي كلمات **جعيط** لا **هيغل**، على الرغم من أنّ هيغل كان يعتبر الاعتقاد بالاصطفاء اليهوديّ خللًا في اليهوديّة، إلا أنّه كان يعتبر أنّ الشموليّة بهيئتها الإسلاميّة ليست شيئًا أفضل، بل هي أسوأ بكثيرٍ. أغلب ما أصرّح به هنا يقتفي أثر الفكرة التي طرحها جيل أنيدجار في كتابه **اليهوديّ والعربيّ: تاريخٌ عن العدوّ**. ما يحملُ أهمّيّةً خاصّةً هو أنّ أنيدجار قد أدرك الطابع **السياسيّ ـ اللاهوتيّ** الذي تتّسم به الرابطة بين اليهوديّ والمسلم المتخيَّلَيْن، وقد اعتبر أنّه في التاريخ الثقافيّ الغربيّ، فإنّ الإخضاع التام للمجتمع في الشرق الإسلاميّ لحكم **الطاغي الشرقيّ** يُوازي الاستعباد الكامل للمسلم واليهوديّ على أعتاب إلهٍ بعيدٍ ومنسوبٍ إلى عالمٍ آخر. تظهر هذه المقارنة الضمنيّة في فلسفة هيغل بشكلٍ صريحٍ، وأودُّ أن أستفيض في توضيح فكرة أنيدجار الأساسيّة هنا مع الإشارة إلى تفاصيل أكثر حول الأبعاد المتعدِّدة في فلسفة هيغل التي تتطرّق لمسألة الصياغة المشتركة **للمسلم** و**اليهوديّ**.

لا يوجد إجماعٌ في المواد المنشورة حول درجة ثبات آراء هيغل عن اليهوديّة. يُشير إمانيويل ليفيناس [1]إلى أنّه **مع بعض التعديلات القليلة** فإنّ الآراء غير المادحة التي عبرّ عنها هيغل الشاب في فرانكفورت حول اليهوديّة **كان يُقدَّر لها الاندماج في المنظومة التي وعاها هيغل بشكلٍ تامٍّ في (مدينة) جينا**[2]. من ناحيةٍ أخرى، يُشير إميل فاكنهايم[3] إلى أنّ هيغل الشاب كان يعتبرُ اليهوديّة باطلةً ولكن حينما **نضج تفكيره** فقد **أدخل اليهوديّة إلى دائرة الحقيقة الدينيّة.** لن نتطرّق إلى التعديلات الكثيرة التي أجراها هيغل في تقييمه النسبي لليهودية والإسلام مقارنةً مع الأديان الأخرى كتلك الموجودة في اليونان الوثنيّة أو الهند الهندوسيّة. مع

[1]-Emmanuel Levinas.

[2]-مدينةٌ في ألمانيا تقع فيها جامعة "فريدريش شيلر" العريقة، وقد تولّى هيغل مع غيره من الفلاسفة التدريس فيها.

[3]-Emil Fackenheim.

ذلك، فقد صاغ أفكاره المتعلِّقة بطبيعة اليهوديّة والإسلام وعلاقتهما بالديانة المسيحيّة بشكلٍ تامٍّ تقريبًا خلال فترة النضج التي قضاها في برلين، وقد بقيت ثابتةً بالرغم من المراجعات العديدة لمحاضراته ومؤلّفاته.

على غرار فكره الجدليّ، فإنّ آراء هيغل حول اليهوديّة والإسلام ترتكزُ على مجموعةٍ من التناقضات، وأودُّ التركيز على اثنتين منها. أول تناقضٍ هو الروح المجرّد في مقابل الروح الملموس، وأمّا التناقض الثاني، فإنّه يُميِّز بين وجود الروح في صورةٍ عامّةٍ تنطبق على جميع البشر[1] وهيئاتٍ خاصّة تتّصل بأقوامٍ أو مناطق محدّدةٍ[2].

الروح المجرّد والروح الملموس

في ما يتعلّق بالتناقض الأوّل، يقودنا المسار التاريخيّ من المجرّد إلى الملموس. في **الرواية الكبيرة** الفلسفيّة، يعتبرُ هيغل أنّ التاريخ البشريّ يتطابق مع تاريخ الروح. حينما تحيا البشريّة في أشدّ مراحلها البدائيّة، فإنّها لا تستطيع معرفة الروح على الإطلاق (وهذا يعني وفقًا لبيان هيغل أنّ الروح لم يبدأ بعد بإدراك نفسه)، وبالتالي يدرك **الروح** بشكلٍ مبهمٍ كجزءٍ من **الطبيعة**. لاحقًا في هيئته **المجرّدة**، يتجلّى الروح للبشر في مقابل العالم الملموس، أمّا في هيئته الأخيرة **الملموسة**، يتمُّ إدراك تداخل الروح مع العالم الملموس (أي أنّ الروح يعرف نفسه). كما يبدو ظاهريًا، فقد عاد الروح إلى تطابقه البدائيّ مع الطبيعة، ولكنّ هذا بعيدٌ كلَّ البعد عن الحقيقة. في المرحلة البدائيّة، لم يتحقّق إدراكٌ للروح المجرّد على الإطلاق، ولكن في أكثر مراحل **الروح الملموس** تطوُّرًا لم يفقد المجرّد وجوده، ولم يحذف ظهورُ الروح الملموس حضورَ الروح المجرّد. على الرغم من تشابكه مع العالم الملموس، إلا أنّ الروح في المرحلة المتطوّرة يبقى منفصلًا عن هذا العالم بشكلٍ ملحوظٍ. بدلًا من إزالة التجرُّد، يقومُ الروح الملموس باستيعاب التعارض بين المجرّد ـ الملموس أو استبداله، وبالتالي يتوحّد كلٌّ من بُعديِ الروح. تتّبع العمليّة التاريخيّة هنا نمطًا محددًا، وقد اعتبرها روبرت والاس[3] من سمات مؤلّفات هيغل: الفصل أولًا، ومن ثمّ التخصيص، وفي النهاية **الحفاظ على الهويّة عبر التخصيص**.

[1]-Weltgeist.

[2]-Volksgeist.

[3]-Robert M.Wallace.

تمثّلتْ أولى خطوات هذه العمليّة بفصل الروح عن الطبيعة الملموسة، وقد اعتبر هيغل في **محاضرات حول فلسفة التاريخ** في العام 1827 أنّ هذه الخطوة هي إنجازٌ فريدٌ لليهوديّة ضمن المشهد الدينيّ الأعمّ في المشرق:

بينما كان البعد الروحيّ بالنسبة للفينيقيّين مقيَّدًا بالطبيعة، إلا أنّنا نجده لدى اليهود منقًّى بالكامل: أي الناتج النقيّ للفكر. يظهر التصوّر الذاتيّ في ميدان الوعي، ويُنمّي البعد الروحيّ نفسه في تناقضٍ حادٍّ مع الطبيعة ولكن بالاتّحاد معها.

يُشير هيغل إلى أنّ هذا الإنجاز قد ميّز اليهوديّة عن الأديان الأخرى في المشرق، ولكن بما أنّه قد طابق بين اليهوديّة والإسلام كما سوف أُبيّن في موضعٍ آخر من هذا البحث، فقد كان بإمكانه أن يذكر الإسلام هنا أيضًا. وفقًا له، أعدَّت اليهوديّة الإنسان (مع العالم والروح) للخطوة التالية التي تجلّت في المسيحيّة والثالوث، حيث عُدَّ تجسُّد المسيح بداية صيرورة الروح ملموسًا. احتاجت هذه العمليّة من التحوّل إلى خطوةٍ طويلةٍ أخرى قد تُوِّجتْ بالمذهب المسيحيّ البروتستانتيّ (وكما قد يُشير بعض الباحثين فإنّ هذه العمليّة ما زالت مستمرةً لغاية الآن). في النهاية، نما البعد الروحيّ في مقابل الطبيعة، ولكن **بالاتّحاد معها** أيضًا.

السموّ

اعتبر هيغل أنّه تمّ إدراك الـ(Geist) (الروح) خلال المرحلة اليهوديّة من الدين على هيئة إلهٍ عظيمٍ وقديرٍ لكن منفصلٍ تمامًا عن العالم؛ الواحد الذي يُعدُّ العالم لا شيء بالمقارنة معه. حتّى سبينوزا[1] الذي يمُكن أن نحلِّل بأنّه قد تخيّل إلهًا يسكنُ داخل العالم كان يُفكّر **كيهوديٍّ** وفقًا لهيغل. صرّح هيغل بأنّ فلسفة الدين لدى سبينوزا كانت **نظريّةً شرقيّةً** وصدًى **آتٍ من بلادٍ شرقيّةٍ؛** لأنّه كان يعتقد بأنّ **الله وحده هو المتيقَّن، والقطعيّ، والماهيّة المنفردة. أمّا جميع الأشياء الأخرى فإنّها مجرّد تعديلاتٍ لهذه الماهيّة**، وبالتالي فإنّها لا شيء بجوهرها. انسجم هذا المفهوم حول الله مع فهم هيغل لفكرة **الأعلى** التي نالت قسطًا كبيرًا من النقاش آنذاك. وفقًا لهيغل، فإنّ مفهوم السموّ يمُثّل **محاولة التعبير عن المطلق مع عدم العثور في ميدان الظواهر على شيءٍ يُناسب هذا البيان**. آخذًا هذا التعريف بعين الاعتبار، أطلق هيغل على اليهوديّة تسمية **دين السموّ**.

[1]-Spinoza.

يؤدّي إدراك صغر العالم والإنسان مقارنةً بالخالق إلى إحساس الأفراد المؤمنين بـ**الأعلى** أنّهم عبيدٌ في مقابل سيّدهم. كان هيغل قارئًا ناقدًا لكتابات كانط، وقد تعرّض لهذا الموضوع كما غيره. اتّفق هيغل مع كانط، حيث إنّه قد فهم الشعور الذي يُلازمنا لدى التفكُّر بالأعلى على أنّه شعورٌ بالتسليم التام. صرّح كانط بأنّ الشعور بوجود الأعلى يتلازم مع **الإحساس بفقدان حريّة الخيال نفسه**. يُشيرُ أنيدجار إلى الطابع السياسيّ لهذه الفقرة، حيث يُعدُّ فقدان الحرّيّة مقام الخاضعين لـ**العنف أو الهيمنة** و**الجبروت والقوّة** ومقام غير الممارسين لها. بالنسبة لأنيدجار، فإنّ كانط قد وضع القواعد لهيغل الذي اعتبر بدوره أنّ الخضوع اللاهوتيّ لليهود على أعتاب الإله الواحد العليّ (بسبب فقدانهم للحريّة) يُشبه الخضوع السياسيّ للمسلمين على أعتاب الله والطغاة الشرقيّين.

لا ينتبه أنيدجار لإحدى الاختلافات بين كانط وهيغل؛ ما يُعزّز استنتاجه الأخير بأنّ هيغل هو الذي قد **طرَحَ المسلم**، تتألف نظرة كانط حول الشعور بالأعلى من خطوتين: الأولى هي الإحساس بالخضوع الذليل تجاه شيءٍ لا نستطيع تصوّره، وأمّا الخطوة الثانية فهي استعادة ثقة الفرد المتدبِّر. يحصل هذا حينما يُدرك العقل أنّه نظرًا إلى قدرته على التفكير بالأمر الذي لا يُمكن تصوّره (أي الأعلى)، فإنّ العقل هو أعظم من ذلك الشيء.

الذهول الذي يُقارب الرهبة، والرعب والارتعاش المهول الذي يعتري الناظر حينما يُشاهد سلسلة الجبال التي ترتفع إلى السماوات، والوديان السحيقة مع السيول التي تجتاحها، والأراضي المقفرة الغارقة في الظلال التي تُثير التأمُّل الحزين... نظرًا إلى الأمان الذي يعلم الناظر أنّه يتمتّع به، فإنّ هذا الخوف ليس حقيقيًّا ولكنّه مجرّد محاولةٍ للتورّط الذاتيّ عبر الخيال من أجل الشعور بقوّة تلك القدرة الذهنيّة نفسها، ودمج حركة العقل المثارة مع هدوئه، وبالتالي نكون أسمى من الطبيعة في داخلنا وكذلك في الخارج بقدر ما يؤثِّرُ ذلك على شعورنا بالهناء.

في الخطوة الثانية، يعودُ الاطمئنان والثقة. لا نشعرُ بالخضوع الذليل بل بنوعٍ من الاستكبار وأنّنا لسنا أدنى من الطبيعة. وعليه، فإنّ كانط لا يُساوي بين السموّ والخضوع التام. إذا كانت إحدى الأديان تُؤمن بالسموّ دينًا من الذل النفسيّ التام في مقابل الإله العظيم،

فإنّه لا يمتُّ بصلةٍ إلى السموّ الذي تصوّره كانط، ولكنّه يتّصل بالسموّ الذي تصوّره هيغل. وفقًا لهيغل، فإنّ العابد اليهوديّ والمسلم (على خلاف الشخص الذي يراقب الجبل العالي في المثال الذي قدّمه كانط) لا يُدرك أنّ السموّ الخارجيّ هو مجرّد مؤشّرٍ على العظمة الداخليّة للإنسان. استنادًا لهيغل، فإنّ الأعلى يطمسنا كلّيًّا من خلال عظمته الخارجيّة، وحينما نلاحظه فإنّنا نتّسم بالضآلة الباطنيّة. في الدين الذي يؤمن بالسموّ، لا يُدرك الروح أنّه ملموسٌ ويسكن في العالم، بل يكون مجردًا وخارج العالم بشكلٍ تام.

هيغل والمشرق

لم يكن هيغل أول مفكّرٍ يصف اليهوديّة بأنّها دينٌ شرقيٌّ يؤمن بالسموّ - بمعنى كونه دينًا يتهيّب من السموّ الإلهيّ الجذريّ الذي يعلو على التفاهة النسبيّة للوجود البشريّ - ولكنّه كان أكثر من أعلن عن آرائه بصراحةٍ. يبدو أنّ جوزف سْبِنس[1] كان أول من استخدم كلمة **الاستشراق** في اللغة الإنكليزيّة في مقالته المنشورة في العام 1726 التي تعالج ترجمة (Pope) لملحمة الأوديسّة[2]. تُعلّق إحدى الشخصيّات في مقالة سبنس على جملةٍ وردت في الملحمة:

«اختفت الشمس من السماء، واندفع الظلام ليشمل الأرض! هذه الرؤية التنبُّؤيّة... هي السموّ الحقيقيّ؛ وعلى وجه الخصوص تُقدّم استشراقًا يفوقُ ما نصادفه في أيِّ موضعٍ آخرَ في كتابات هومر».

لاحظ أنّ السموّ هنا لا يرتبط بالكتاب اليهوديّ المقدّس فحسب؛ بل بتمام المشرق. (تطرّق سبنس للفرضيّة الشائعة آنذاك التي أفادت أنّ هومر قد تأثّر بالأسلوب الشعريّ الشرقيّ والإنجيليّ). يُعدُّ هذا الموقف أساسيًّا في محاضرات روبرت لوث[3] عن **الشعر المقدّس لدى العبرانيّين** والتي نُشرت في العام 1753، حيث يقدّم أمثلةً عربيّةً لإبداء بعض آرائه المتحمّسة عن اللغة العبريّة. أمّا يوهان غوتفريد هِردِر[4]، فإنّه يبدأ كتابه **روح الشعر العبريّ** (1782-1783) عن طريق الإشارة إلى أنّ **الجميع يعرف كتاب الأسقف لوث الجميل الذي لقي ثناءً**

[1]-Joseph Spence: 1699 -1768.

[2]-هي واحدة من ملحمتين إغريقيّتين طويلتين منسوبتين إلى هومر.

[3]-Robert Lowth.

[4]-Johann Gottfried Herder.

واسعًا. انتشرت الفكرة التي أفادت أنّ الإنجيل مشبعٌ بالسموّ الشرقيّ، وربما كان هذا هو سبب اندفاع السموّ إلى مقدّمة التأمُّل الفلسفيّ.

على الرغم من ذلك، فإنّ هيغل لا يتقاسم الإعجاب غير الناقد بالسموّ لدى الأفراد السابقين على الرومانسيّين، ولا الإعجاب الأكثر تحفُّظًا لدى هردر. اعتقد هيغل أنّ السموّ في الدين هو خطوةٌ نحو انكشافٍ أعلى للروح كما أنّ اليهوديّة (وبالتالي الإسلام) هي خطوةٌ إلى دينٍ أعلى.

في النهاية، عالج هيغل المشرق واضعًا نصب عينه نفس هدف صديقه الشاعر هولدرلين[1] والشاعر البريطانيّ كوليردج[2]. أظهرت إملي شايفر[3] أنّ هدف هذين الشاعرين كان إعادة طرح المذهب البروتستانتيّ المسيحيّ في وجه التحدّي المتمثّل باكتشاف الكتب الشرقيّة المقدّسة، حيث تمّ العثور على كثير من المبادئ الأخلاقيّة والقصص الإنجيليّة في نصوص التعاليم الأخرى. تمثّل التحدّي في تنقية الأمور التي تنفرد بها المسيحيّة وإيجاد طريقةٍ للحفاظ على أفضليّتها مع توجيه كامل الاحترام للآخرين (ولكنّنا نشكّ بهذا لدى المراجعة). تنصُّ شايفر أنّ كولردج وهولدرلين قد قدّما **دفاعًا جديدًا عن اللاهوت المتحرِّر فكريًا ما أنقذ المسيحيّة حتى نهاية العصر الفكتوريّ تقريبًا.** في هذا الدفاع، برز المشرق - لا اليهوديّة فحسب - كأمّ التديُّن الحقيقيّ، التديُّن الذي ينطبق في زمانه ويُمهِّد لما هو أكثر انطباقًا أيضًا.

قام هيغل بمنح اليهود (والمحمديِّين) شيئًا بإحدى يديه وسلبه منهم بالأخرى، ويظهر هذا الأسلوب في دفاعه الموجَّه ضدّ اتّهام سبينوزا بالإلحاد:

«ينبغي أن نرفض ذلك؛ لأنّه يخلو من الأساس. لا يقوم (سبينوزا) بإنكار الله في هذه الفلسفة؛ بل يعتبره الحقيقة الوحيدة الموجودة. كذلك لا يُمكن أن يُقال بأنّه على الرغم من وصف سبينوزا القطعي لله بأنّه الحقيقة الفريدة، إلا أنّ هذا الإله ليس الإله الحقيقيّ، وبالتالي فإنّه يُساوي عدمه، في هذه الحالة، إذا بقي (الفلاسفة) في مرحلةٍ ثانويّة في ما يتعلق بالمفهوم (الإلهيّ)، يتحتّم أن نتّهمهم جميعًا بالإلحاد

[1]-Hlderlin.

[2]-Coleridge.

[3]-Emily Schaffer.

أيضًا؛ وينبغي ألاّ نتّهم اليهود والمحمديّين فقط - لأنّهم يعرفون الله بصفته الربّ فقط- بل جميع المسيحيّين الذين يعتبرون الله الجوهر الأعلى غير القابل للمعرفة والمنسوب إلى عالمٍ آخر».

من الواضح أنّ هيغل كان يعتبر سبينوزا مدينًا للروح اليهوديّ الشرقيّ في فلسفته، وقد عرّف هيغل اليهوديّ بالتعريف العنصريّ الشائع. ما صرّح به هيغل عن سبينوزا ينطبق أيضًا على اليهوديّة والإسلام بشكلٍ عامٍّ في كلامه حيث قال في كتابه **موسوعة العلوم الفلسفيّة**:

«حينما نعتبر بشكلٍ تامٍّ وبسيطٍ أنّ الله هو الجوهر ونقف هناك، فإنّنا نعرفه على أنّه الجبار الذي لا يُقاوَم أو - بتعبيرٍ آخر- الرب. بالطبع، فإنّ الخوف من الرب هو بداية الحكمة ولكنّه البداية فحسب.

في التعاليم اليهوديّة ومن ثمّ المحمديّة، فُسّر الله على أنّه الربّ، وبشكلٍ أساسيّ الربّ فقط.»

يتحدث هيغل أيضًا في **فلسفة الدين** عن **الدين اليهوديّ والمحمديّ، حيث يُدرك مفهوم الله فقط من خلال اندراجه تحت المقولة المجرّدة المتمثّلة بالوحدة.**

كان هيغل يؤمن بالاستبداليّة[1] كأيّ مسيحيٍّ بروتستانتيٍّ آخر. اعتبر هيغل أنّ يهوه يظهر في الكتاب المقدّس اليهوديّ بشكلٍ أساسيٍّ كسيّدٍ غيورٍ يتناقض مع شخصيّة المسيح المتواضعة والعطوفة. وسّع هيغل مفهومه لكي ينطبق أيضًا على ما أسماه الدين **العربيّ**، حيث اعتبر أنّ فرضيّة وجود إلهٍ واحدٍ **غيورٍ ولا يقبل بوجود آلهةٍ أخرى معه** هي **الفرضيّة العظمى للدين اليهوديّ والدين العربيّ عمومًا في المشرق الغربيّ وأفريقيا**. لاحِظ أنّ هيغل يتحدث هنا عن الدين **العربيّ** لا **المحمدي**، ولعلّ هاتين الكلمتين كانتا مترادفتين بالنسبة له تمامًا كمعاصريه، ربما كانت كلمة **العربيّ** بالنسبة له متطابقةً مع كلمة **السامي** التي بدأ الآخرون باستخدامها، وهو استعمالٌ قد ظهر بشكلٍ ملحوظ بعد عدّة عقودٍ في قصص بنجامين دزرائيليّ. من الواضح أنّ هيغل كان يعتبر الإسلام مدينًا في طابعه للعرب، وأنّ **العربيّ** و**المحمديّ** يمتلكان معنًى واحدًا في المبادئ الدينيّة.

[1]-الاستبداليّة (Supersessionism): تفسيرٌ خاصٌّ لعقائد وردت في العهد الجديد تعتبر أنّ علاقة الله مع المسيحيّين هي بديلٌ أو إكمال للوعد مع الإسرائيليّين أو اليهود.

(Volksgeist) و(Weltgeist)

دعونا نلقِ نظرةً أعمق على ما قاله هيغل بشكلٍ مفصَّلٍ عن الإسلام. شكّلَ مكان النصّ الوحيد الذي تحدّث فيه هيغل عن الإسلام في فقراتٍ قليلةٍ مصدرًا للحيرة بالنسبة لبعض المؤلفين. في **فلسفة التاريخ**، وردت فقرةٌ عن الإسلام ووُضعت ضمن القسم الذي يتطرّق **للعالم الألمانيّ**، يبدو هذا الأمر غريبًا للوهلة الأولى، ولكن حينما نأخذ هدف هيغل بعين الاعتبار فإنّ هذا المكان منطقيٌّ بشكلٍ تام. أراد هيغل أن يُقابل بين العالم الألمانيّ المتوحش ونظامه الشبيه بالإمبراطوريّة خلال القرون الوسطى مع إمبراطوريّة الإسلام الشرقيّة الباهرة. كما ذكرنا سابقًا، فإنّ الألمان كانوا قومًا غلاظًا في مطلع القرون الوسطى ويذكر هيغل أنّ:

> **«دينهم كان خاليًا من العمق، وينطبق ذلك أيضًا على أفكارهم حول القانون. لم يعتبر القتل جريمةً ولم يكن موضع عقوبةٍ، مع ذلك، لا ينبغي إساءة تفسير هذا الغلوّ في الشغف والخشونة والقسوة الوحشيّتين».**

في أوروبا خلال القرون الوسطى - والذي يتناقض بشكلٍ مدهشٍ مع عالم الإسلام الأكثر تحضرًا آنذاك - واعتباره خللًا دائمًا. على العكس، فإنّ الحقبة الألمانيّة الوضيعة خلال القرون الوسطى كانت مرحلةً تدريبيّة مهّدت لقيادة ألمانيا الأوروبيّة للمرحلة الأخيرة من حمل مشعل الروح[1]. كانت تلك مرحلة الإنبات وبذل الجهد البطيء الصابر، أي الجهد الذي سوف يؤدّي في النهاية إلى الحرّيّة الإنسانيّة الحقيقيّة. وفقًا لهيغل، نُشاهد في هذه الفترة «**قيام العالم الأوروبيّ بتشكيل نفسه من جديد. قامت الدول بترسيخ جذورها لكي تُنتج عالمًا من الحقيقة الحرّة التي تتوسع وتتنامى في كلّ اتجاه. لاحظنا كيف أنّ هذه الدول بدأت عملها عبر إدراج جميع العلاقات الاجتماعيّة تحت هيئة الاختصاص**»، ومن خلال **الاختصاص**، كان هيغل يُشير إلى تنمية الأنواع المختلفة من الروح الشعبيّة في الأبعاد المتعدّدة من الانتماء الألمانيّ التي تتمثّل في المبادئ التوتونيّة[2] الكثيرة. انشغلت أوروبا في عمليّةٍ طويلة الأمد: أي الجهد الرامي إلى تطوير نماذج محلّيّةٍ خاصّة من الروح[3]على هيئة[4] التي تعني الروح

[1]-Geist.

[2]-التوتونية: في إشارة إلى "توتون" التي تدل على شخصٍ ينتمي إلى ألمانيا أو يمتلك أصولاً ألمانية.

[3]-Geist.

[4]-Volksgeist.

المنسوب إلى شعبٍ[1] محدَّدٍ. لقد تبينّ أنّ قيام الألمان في القرون الوسطى بالقتل والاغتصاب والنهب لم يكن إلا تجلّيًا ظاهريًّا لعمليّةٍ أعمقَ ليُصبح من خلالها الروح الكادح ملموسًا في القرن التاسع عشر. قام هيغل هنا بإجراء رابطةٍ شهيرةٍ بين ألمانيا والعمل الدؤوب، بينما سلك أهل المشرق المتقلّبون الطريق السهل وأنشأوا إمبراطوريّةً باهرةً على نحوٍ فوريٍّ تقريبًا. كانت الحضارة الإسلاميّة نتاجًا رائعًا، ولكنّ بريقها قد أخفى صناعتها الرديئة. لم تكن نتيجة هذا العمل المتسرِّع التحقيق النهائيّ للروح بشكله الملموس؛ بل تمثّلت النتيجة في **الروح المجرّد** المعروف الذي شكّله المشرق بسهولةٍ، حيث **تمّ إنتاج (النموذج الإسلاميّ للروح) على جناح السرعة، وربما فجأة في النصف الأوّل من القرن السابع.** تمّ إغفال الجهد اللازم لتطوير روحٍ شعبويٍّ[2] محدّدٍ، وهذا يأخذنا إلى ثاني المفاهيم المهمّة التي أشرتُ إليها في بداية البحث، أي مقابلة هيغل بين الروح العامّ وبين أنواعه الشعبيّة المحدّدة. تتّصل هذه المقابلة بالمفهوم الأوّل الذي يتمثّل بالروح المجرّد في مقابل الروح الملموس.

كانت كلمة(Volksgeist)[3]إحدى المساهمات التي أدرجها هيغل ضمن مفردات الفكر السياسيّ خصوصًا باللغة الألمانيّة. تَختصر هذه الكلمة بطريقةٍ دقيقةٍ وتقنيّةٍ التأمّلات الأقلّ رسميةً التيٍ قدّمها مونتسكيو وهيوم عن الطابع الوطنيّ. يجمع هذا التعبير بين الـ(Geist) (الروح) و(Volk) التي قد تعني **الناسَ** أو **الشعبَ** أو مجموعةً عرقيّةً. تتّصل (Volksgeist) (الروح الشعبيّ) بـ(Weltgeist) (الروح العالميّ) بطريقةٍ تشبه بعض الشيء اتّصال الروح المجرّد بالروح الملموس.

لم يمتلك المشرق الروح الشعبيّ بالمعنى الهيغليّ، ولم يستطع ذلك لأنّ الروح في المفاهيم الشرقيّة هو روحٌ مجرّدٌ وغير متميّزٍ. على نحو دقيق، يتواجد الروح الشعبيّ فقط حينما يتحدّد الروح العالميّ عبر أرواحٍ عرقيّةٍ أو شعبيّة. نعم، اختلفت الشعوب الشرقيّة نوعًا ما في فهمها للروح، ولكن لم يعتبر أيّ شعبٍ أنّ الروح تتحدّد عبر أنواعٍ عرقيّةٍ - شعبيّةٍ معيّنةٍ. في عجلته، أغفل الإسلام هذا التخصيص الضروريّ، ولكنّ الألمان المسيحيّين لم يُهملوه في عملهم الصبور ولكن الوحشيّ.

[1]-Volk.

[2]-Volksgeister.

[3]-Volksgeist.

اعتبر هيغل أنّ الإسلام هو أساسًا ردّة فعلٍ على جهود الغرب في القرون الوسطى. يتّخذ أسلوبه الجدليّ منعطفًا متوقّعًا هنا. بما أنّ تطوّر الأوطان والحوادث التاريخيّة في الغرب كان خطوةً نحو **التخصيص**، يقترح هيغل أنّ **التحرّك في الاتجاه المخالف كان ينبغي أن يتمّ من أجل اتّحاد الكلّ**. بتعبيرٍ آخر، فإنّ جهود أوروبا في القرون الوسطى قد أثارت ردّة فعل جارتها الشرقيّة **المحمّديّة**. الشعب المحمّديّ الأساسيّ كان العرب -أي الأنسباء الشرقيّون لليهود- وكان من الطبيعيّ أن يستفيدوا من ميلهم اليهوديّ - الشرقيّ الجوهريّ نحو الروح المجرّد غير المتميّز.

وفقًا لهيغل، يختلف الإسلام بشكلٍ جذريٍّ عن اليهوديّة من خلال بُعدٍ مهمٍّ، فقد اقتصرت اليهوديّة كدينٍ على شعبٍ واحدٍ، بينما شمل الإسلام الجميع. اعتبر هيغل أنّ هذه الشموليّة قد مكّنت المسلمين من الحلم بإمبراطوريّةٍ شاملةٍ كالمسيحيّين. في ما يتعلّق بالإسلام، جاءت الشموليّة كنتيجةٍ لأخذ اليهوديّة إلى حدّها الأقصى المنطقيّ. يُصبح الفصل الراديكاليّ للروح المجرّد أو الله عن الوجود الدنيويّ للطبيعة والمجتمع والعقل الذاتيّ أكثر اكتمالًا حينما تضعف أو تزول صلته بالناس الموجودين في العالم المادّيّ. تخلّص الإسلام من **التخصيص** اليهوديّ، وهذا الأمر قد نقّى الفصل اليهوديّ بين المجرّد والملموس الذي بقي في صميم الإسلام، فأصبح الإسلام أكثر يهوديةً من اليهود.

اعتبر هيغل أنّ نهاية **التخصيص** اليهوديّ كان ضروريًّا لارتقاء الروح إلى مرحلته المسيحيّة العليا، وقد اعتبر أيضًا أنّ تدمير الهيكل والدولة اليهوديّة المستقلّة هو فعلٌ قد حرّر **المبدأ اليهوديّ من تعلّقه بالمكان، وجعل قدوم المسيحيّة أمرًا ممكنًا** على حدِّ تعبير ميشال هولين[1]. ولكن لدى الحديث عن الشموليّة بهيئتها الإسلاميّة، لم يعتبرها هيغل تحرّرًا. وفقًا له، إذا كانت المسيحيّة التتمّة المثمرة والباقية لليهوديّة، فإنّ الإسلام هو انبعاثها العقيم أي اندفاعٌ وجيزٌ من التألّق قد تبعته قرونٌ من الاضمحلال المظلم، اعتبر هيغل أنّ الإسلام لم يُطوِّر الأبعاد الواعدة لليهوديّة؛ بل قابليّتها المرعبة والمدمِّرة التي تكمنُ في **حقيقة** تصوُّر اليهوديّة لعالمٍ خالٍ من الوجود الملموس لله. وفقًا لتصوُّر هيغل، يُعتبر التخصيص اليهوديّ **عائقًا** أمام أسوأِ نتائج الشموليّة، وهي ظهور الشموليّة قبل أوانها، وذلك في سياق دين السموّ. من دون

[1]-Michel Hulin.

الضمانة التي يُقدّمها التخصيص اليهوديّ، استطاع الإسلام أن يندفع بسرعة إلى التعصُّب الذي يُعدُّ نتيجةً منطقيّةً للدين الذي يضع الإله في مقابل كلّ ما هو موجودٌ في العالم. في الإسلام، **بالقدر الذي يمتلك الإله القيمة ويتحقّق، فإنّ جميع الاختلافات تفنى، وهذا هو ما يُشكّل التعصُّب. لم يعد الله يمتلك الهدف الإيجابيّ والمحدود للإله اليهوديّ**. في الواقع، وبما أنّ **عبادة الواحد** في الإسلام هي الشيء الثابت الوحيد في العالم، و**تختفي معه جميع الاختلافات الوطنيّة والطائفيّة**، ينصُّ هيغل على أنّ الإسلام لا يُحرّر نفسه فقط من التخصيص الوطنيّ لليهوديّة؛ بل التخصيص الطائفيّ للهندوسيّة أيضًا. يريد الإسلام أن ينأى عن كلّ نوعٍ من التخصيص، وأن يُدمّر أيّ عوائق بينه وبين المطلق، حتّى أنّ المسلم يصل إلى درجةٍ يتمنّى فيها انتهاء الفصل عن المطلق الذي ينشأ عن **التقييد المادّيّ**. يُقدّم المسلم إلى الله موته المادّيّ، **فأعلى فضيلة هي الموت في سبيل الدين. من يُقتل في أرض المعركة يضمن الجنّة**. (في ما يتعلّق بالوقع المعروف الذي تحمله هذه النصوص الباعثة على الإسلاموفوبيا في يومنا الحاضر، ينبغي أن نذكر بأنّ الرعب من الإسلام موجودٌ لدى هيغل أيضًا بالرغم من أنّه قد ظهر في سياقٍ سياسيٍّ مختلفٍ للغاية. كان هيغل مؤيّدًا سابقًا للثورة الفرنسيّة، وقد قال:

« الدين هو الإرهاب؛ هذا هو المبدأ في هذه الحالة (أي الإسلام)، كما كان يعتبر روبيسبيير أنّ الحرّيّة هي الإرهاب».

انعدام الاستقرار: التهديد الشرقيّ

من خلال الحماس، حصل المسلمون على نظامٍ سياسيٍّ متألّقٍ، ولكن لفترةٍ وجيزةٍ فقط، وقد تمثّل بالخلفاء الأوائل الذين كانوا منافسًا أسمى للغرب. لم يحصل اليهود على هذا النجاح السياسيّ أبدًا، وقد لخّص جيل أنيدجار الفارق بين اليهوديّ والعربيّ المسلم في الفكر الغربيّ على أنّه -بشكلٍ جوهريٍّ- الفارق بين **العدوّ اللاهوتيّ** و**العدوّ السياسيّ**. بالنسبة لهيغل، فإنّ هذا التناقض يتمتّع بالصلاحيّة ولكن على مستوى التاريخ العمليّ فقط، والروح المجرّد هو الذي أنتج كلًّا من اليهوديّ والمسلم.

يظهر مدى تماثل الروح اليهوديّة (أي العهد القديم وفقًا لهيغل) مع الروح العربيّة - الإسلاميّة حتّى في مجال السياسة، وذلك في الطريقة التي يناقش من خلالها هيغل التعارض

بين الدولة والعائلة في المشرق. كما في مواضع أخرى، فإنّ الإسلام يعكس المبدأ **اليهوديّ** في أقصى حالاته. كتب إدوارد سعيد أنّه في المفهوم الغربيّ يُعتبر العربيّ مفتقدًا للسياسة وحائزًا على العائلة فقط، وقد ربط سعيد ذلك الإجحاف بالإجحاف المعاصر الذي يعتبر أنّ العائلة العربيّة هي مرتعٌ للتناسل، هذا الإجحاف قديمٌ جدًا ويمسّ المشرق بشكلٍ عام لا العرب وحدهم، وقد أرجعه ألان غروسريشارد[1] إلى أرسطو الذي كتب عن الشرق ما يلي: «**وكأنّ الشعوب الآسيويّة غير لائقةٍ بالانضواء تحت نظامٍ سياسيٍّ، وأنّ عليها أن تنحصر إلى الأبد في العلاقات العائليّة**». أظهر غروسريشارد كيف أنّ التفاسير الطويلة لمؤلفات أرسطو في القرن الثامن عشر قد أثّرت على التصوّر الغربيّ الحديث عن النظام السياسيّ الشرقيّ.

على الرغم من أنّ غروسريشارد لا يذكر رأي هيغل في هذا المجال، إلا أنّ الفيلسوف الألمانيّ مناسبٌ لهذا النموذج بشكلٍ مثاليٍّ. اعتبر هيغل أنّ الانتماءَ الشرقيّ نفسه شبيهٌ بالعائلة حيث قال: «**يمتلك المشرق انتماءً شبيهًا بالعائلة في أساسه**». في خطاب هيغل، لا نجد أنّه يرجع إلى التراث اليونانيّ في ما يتعلّق بهذه الفكرة؛ بل يعتمد على فهمه الشخصيّ لليهوديّة، حيث يكتب:

«تمتلك العائلة قيمةً جوهريّةً؛ لأنّ عبادة يهوه تتصل بها، وبالتالي يُنظر إليها على أنّها كيانٌ مهم. أمّا الدولة، فإنّها مؤسّسةٌ لا تتناغم مع المبدأ اليهوديّ... أصبحت العائلة وطنًا كبيراً: من خلال غزو أرض كنعان حصل (اليهود) على دولةٍ كاملةٍ وشيّدوا الهيكل في القدس لجميع الشعب. ولكن بالمعنى الدقيق، لم يكن هناك وجودٌ لاتّحادٍ سياسيٍّ».

وفقًا لهيغل، فإنّ هذه النظرة هي جزءٌ من التقويم الموجّه للمجتمع الشرقيّ الذي تظهر طبقيّته بشكلٍ واضحٍ للغاية. يُشير هيغل إلى أنّ **الصلات العائليّة** وكلّ أنواع الانتماء إلى المجموعة في المشرق هي قصيرة الأجل:

«على الرغم من أنّ الانتماء الوطنيّ، والروابط الطبيعيّة، والصلات العائليّة، والوطن، وما إلى ذلك تبقى (صلاتٍ محدودةً بينما العلاقات الثابتة مسموحةٌ)، فإنّ خدمة (الإله) الواحد تتضمّن منطقيًّا محدوديّة كلّ مادّةٍ وتقلّبها».

[1]-Alain Grosrichard.

لا تضمّ لائحة المجموعات المتقلّبة **الشعب** فقط؛ بل **الطائفة** و**كلّ الادّعاءات السياسيّة حول الميلاد أو التملُّك** أيضًا:

«تشتمل خصائص الدين المحمّديّ على الآتي: لا يُمكن أن يصبح شيءٌ ثابتًا في الوجود الفعليّ، ويُقدَّر أن يوسِّع كلُّ شيء نفسه عبر النشاط والحياة في السعة اللامحدودة للعالم. وعليه، تُصبح عبادة الواحد الرابط الوحيد الذي يستطيع الكلّ أن يتوحّد عبره. من خلال هذا التوسُّع والنشاط الفعّال، تختفي جميع الحدود والفروقات الوطنيّة والطائفيّة ولا يُنظر إلى أيّ عرقٍ أو ادّعاءٍ سياسيٍّ على الولادة أو التملُّك، بل الإنسان فقط بصفته مؤمنًا».

يعتبرُ هيغل أنّه في أوساط المسلمين، يتمُّ استبدال المجتمع السياسيّ بـ**اتّحادٍ** متقلِّب **من الأفراد:**

«يؤدِّي الغزو إلى السيادة والثراء واتّحاد الأفراد، ولكن كلّ هذه الأمور عرضيّةٌ ومبنيّةٌ على الرمال؛ إنّها متحقّقةٌ اليوم ولكن لا غدًا. بالرغم من الاهتمام الشغوف الذي يُظهره الإنسان المحمّديّ، ولكنّه لا يبالي فعلًا تجاه هذا النسيج الاجتماعيّ ويقتحم دوّامة الحظّ المستمرّة».

ولكن مع ذلك، يوجد شبهٌ دنيويٌّ-وسياسيٌّ نوعًا ما- في العلاقة بين الله الواحد وعباده، وفي العلاقة بين الجبّار والخاضعين له. في كتاب **روح القوانين**، أصّل مونتسكيو تقويم عصر التنوير لـ**الطغيان الشرقيّ** المؤثِّر على أجيالٍ من المفكّرين السياسيّين اللاحقين.

«في الحكومة الجمهوريّة، ترجع السلطة السياديّة إلى الناس كمجموعةٍ (أي الحكومة الديمقراطيّة)، أو كجزءٍ معيّنٍ من الشعب (أي الأرستقراطيّة). أمّا في الحكومة الملكيّة، فإنّ شخصًا واحدًا يُمسك بزمام الحكم، ولكن وفقًا لقوانين ثابتةٍ ومتأصّلةٍ بينما في الحكومة الطاغية يحكمُ شخصٌ وحيدٌ، ولكن من دون اتّباع القانون والقواعد ويُسيِّر كلّ شيءٍ وفقًا لإرادته ونزواته».

في الممارسة الاجتماعيّة اليوميّة، لا يعبّر انعدام **الادّعاءات** المبنيّة على **الملكيّة** عن حكومةٍ

طاغيةٍ. تمّ التعليق كثيرًا في تقارير الرحلات على المساواة في العبوديّة بين عامّة الناس، ولا بدّ أنّ مونتسكيو قد قرأ بنهمٍ في هذا المجال كما هيغل في زمانه. قرأ مونتسكيو (ترجمةً فرنسيّة لعمل) أحد المؤلّفين الإنكليز في القرن السابع عشر، وهو التاجر والدبلوماسيّ بول رايكوت[1]. كتب رايكوت عن الإمبراطوريّة، حيث لا يساهم النسب ولا الأرباح في تقديم حمايةٍ دائمةٍ من نزوة الطاغي لوضع الناس في مستوًى واحدٍ.

«إنّني أتفكّر في الحسنات القليلة للفضيلة وانعدام العقوبة على الإثم المربِح والمزدهر؛ وأتفكّر في كيفيّة تربية الرجال على التملّق والحظّ ونيل رضى الأمير في حال عدم امتلاكهم للدّم النبيل...إلى أكثر الأتباع أهميّةً وثراءً وشرفًا في الإمبراطوريّة؛... إنّني أتفكّر في قِصر مدّة بقائهم، كيف أنّهم يتعرّضون للهلاك بمجرد قيام أميرهم بتقطيب وجهه؛ كيف أنّهم يطمعون أكثر من جميع الناس في العالم، ويتعطّشون ويُسرعون لنيل الثراء مع علمهم بأنّ كنزهم هو فخّهم وأنّهم يجهدون باعتبارهم عبيدًا لراعيهم وسيّدهم العظيم، وأنّ ما يجهدون لنيله سوف يؤدّي حتمًا إلى هلاكهم ودمارهم (أي حينما يفقدون حظوة سيّدهم)، بالرغم من وجود جميع حجج الوفاء والفضيلة والصدق الأخلاقيّ (التي يندرُ وجودها لدى الأتراك)[2] للدفاع عنهم والتشفُّع لهم».

اعتبر رايكوت بشكلٍ صريحٍ أنّ الطغيان العثمانيّ هو إنذارٌ لما يُمكن أن يحصل في أوروبا إذا قام حاكمٌ مطلقٌ بتجاهل الحقوق التقليديّة للنبلاء. كتب مونتسكيو أنّه في الحكومة الطاغية، يُمكن أن يقوم الحاكم **بتجريد السيّد من أراضيه وعبيده في أيّ لحظةٍ**، وبما أنّ رايكوت كان بارونًا[3] تحت حكم لويس الخامس عشر، فإنّه كان مرتابًا للغاية تجاه أيّ حكومةٍ تتجاهل امتيازات الأرستقراطيّة التقليديّة. بعد قرنٍ، توصّل هيغل من خلال اهتماماته الطبقيّة المختلفة إلى معادلةٍ مماثلةٍ حول الاستبداد الذي لا يأخذ الطبقات بعين الاعتبار. لم يكن هيغل أرستقراطيًّا ولكن مع حلول زمانه كان معظم البرجوازيِّين -الذين كانوا في السابق داعمين

[1]-Paul Rycaut.

[2]-المعنى هنا شامل، والمقصود هم المسلمون لا العرق التركيّ بحدّ ذاته.

[3]-بارون: أدنى مرتبة في سلسلة النبلاء البريطانيّين.

للحكم المطلق كطريقةٍ لإزالة تلك الامتيازات التي تفجّع عليها مونتسكيو- قد أصبحوا من أنصار الدولة الليبراليّة، حيث لا يُسمح لأهواء الحاكم بالتدخُّل في منطق السوق.

حينما نفهم الموضوع بهذه الطريقة -التي نعترف بأنّ هيغل لم يوضّحها أبدًا- فإنّ الشخصية المتقلّبة للحاكم وانعدام الثبات في المجتمع **المبنيّ على الرمال** يُلخّصان سمةً تُمثّل أشدّ مخاوف اقتصاد السوق الليبراليّ، وهي: انعدام الاستقرار. في الحياة اليوميّة، ظهر انعدام استقرار الحكم الاستبداديّ في قصصٍ عجيبةٍ كالحاكم **الذي يحبّ عبده ويمجّد محبوبه عبر وضع كلّ (الأمور) الفخمة عند رجليه، ولكن من ناحيةٍ أخرى فإنّه مستعدٌّ للتضحية به بشكلٍ متهوِّر.**

يُرجع هيغل تقلُّب النُظُم الشرقيّة الاجتماعيّة إلى خطته الفلسفيّة، حيث يُقابل بين الروح المجرّدة والروح الملموس. لقد رأينا كيف أنّه وصف الطابع العالميّ للإسلام بشكلٍ سلبيٍّ بالمقارنة مع ألمانيا القرون الوسطى، حيث مرَّ الشعب في طور تنمية الأنواع الملموسة من الـ(Volksgeist) (الروح الشعبيّ) التي تنتمي إلى الـ(Geist) (الروح) العالميّ. وفقًا له، فإنّ الممالك الإسلاميّة قد افتقدت الثبات؛ لأنّه **بمقتضى القاعدة التي تُقدّمها الشموليّة، فلا شيء ثابتًا.**

خاتمة

يُشير أنيدجار أنّه في التاريخ الثقافيّ الغربيّ، **اليهوديّ هو العدوّ اللاهوتيّ (والداخليّ) بينما المسلم هو العدوّ السياسيّ (والخارجيّ)**، وهذا مؤكّدٌ، ولكن بالنسبة لهيغل على الأقلّ، لم تكن السياسة الإسلاميّة سياسةً حقيقيّةً، وقد بُنيت الإمبراطوريّة الإسلاميّة على الرمال اللاهوتيّة لدينٍ يهوديٍّ عن السموّ بالأساس. يتطابق المبدأ الأساسي للطغيان الشرقيّ مع جوهر اليهوديّة، حيث إنّ **الحكم الكلّيّ في اليهوديّة هو الخوف من السيّد المطلق**، وإنّني أتحمّل مسؤوليّة **النظر إلى نفسي على أنّني لا شيء، وأن أُدرك اعتمادي التام أي كوني وعيًا خاضعًا أمام السيّد.**

ينصح جيل أنيدجار بـ**تحليل (الشخصيّتين الأدبيّتين) المنقطعتي النظير: شايلوك وأوثيلو،** وهو يعني اليهوديّ والمسلم. كما يوضّح أنيدجار أيضًا، لم تكن هذه النصيحة موضع حاجةٍ في عصر هيغل حينما كان اليهوديّ والموريّ[1] قابلَين للمقارنة، لا في البندقيّة فقط؛ بل في الغرب

[1]-مصطلح يُطلق على سكان شمال أفريقيا أي المنطقة المغاربيّة، وكان يُطلق في السابق على الشعوب المسلمة في أسبانيا والبرتغال. يتّسع

كلّه. ولكن في القرن العشرين، أصبحا منقطعي النظير. تشعّبت ثروتا اليهوديّة والإسلام بمجرّد قيام **ابنيِ العم** الساميَّيْن بحمل واحدةٍ إلى أوروبا والثانية إلى آسيا وأفريقيا. ولكنّ الفكرة التي استمرّت لقرونٍ وأفادت أنّ اليهود شعبٌ شرقيٌّ -وقد افتخر بها بعض الصهاينة الأوائل- قد دُفنت في الصراع الدمويّ في الشرق الأوسط. إذا كان دمجُ فكرتي **اليهوديّ** و**المسلم** يُنتج مزيجًا **قابلًا للانفجار** كما يُشير ديريدا وأنيدجار، فإنّ هذا الانفجار ليس ناجمًا عن انصهار الجزئيّات المتنافرة بقدر انتسابه إلى انشطار ما كان يومًا ما عنصرًا واحدًا - حتى وفقًا لهيغل.

هذا المصطلح ليدلّ على المسلمين بشكلٍ عامٍّ.

هيغل وخديعة العقل ـ هوام توتاليتاريّ بتغطية ميتافيزيقيّة

جاك دهونت*

تؤسّس هذه المقالة فكرتها على تحليل وتفكيك ونقد ما يعرف في فلسفة هيغل بـ «خديعة العقل»، والخديعة هي الوسائط التي يعتمدها العقل لتمرير غاياته أيًّا كانت النتائج المترتّبة عليها، حتى وإنْ كانت غير أخلاقيّة. وعلى الرغم من كون هيغل لا يقصد تبرير الخداع بما هو منقصة أخلاقيّة، إلّا أنّه يتعامل معه بوصفه أساسًا لفلسفة التاريخ وتجلّيًا للعقلانيّة الأداتيّة التي تتجذّر في حياة الأمم وتاريخ الحضارات البشريّة.

* * * * * * * * * * * * *

على الرغم من أنّ الخديعة مرفوضةٌ عمومًا من الزاوية الأخلاقويّة[1]، إلاّ أنّ هيغل أعطى

-المصدر: جاك دهونت، **هيغل وخديعة العقل هوام توتاليتاريّ بتغطية ميتافيزيقيّة (La Ruse de la raison)**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ ، من:

Jacques D’Hondt. **Laval théologique et philosophique La ruse de la raison,** ***Hegel aujourd’hui*** 51,2 (juin 1995):293-310.

ترجمة: عماد أيوب .

*-Jacques D’Hondt، فيلسوفٌ فرنسيٌّ، مؤسّس مركز البحث والتوثيق حول هيغل وماركس CRDHM، وترأس الجمعيّة الفرنسيّة للفلسفة بين سنتي 1982-1995.

[1]-moraliste

فلسفتَه صدًى شعبيًّا من خلال إنشاء الصورة الباهرة لخديعة العقل التي تَحكم العالم البشريّ. تدلّ الخديعة على فكرٍ مُعقّدٍ ومَخفيٍّ. ومن المفيد بغية فهمها أن نُميّز -بادئ الأمر- بين حجّتين يخلط هيغل أحيانًا -على ما يبدو- بينهما: خديعة الإنسان (نشاطه، عمله) تجاه الطبيعة، وخديعة عامّة تُمارَس على الجميع لتؤلّفَ منهم مجتمعًا تاريخيًّا. هل تبقى هذه الخديعة العامّة محايثةً للحياة الاجتماعيّة، أو يجب أن تُنسَب إلى كائنٍ مُتعالٍ؟ يُعبّر هيغل مراوحةً عن هذين التصوّرين المُتعارضين. كما تقول «موسوعة ديدرو» بتحفّظ: «عارٌ أن يُخدَع المرءُ، لكنّ العار الأكبر أن يَخدَعَ»[1] ألا يجب على العقل الهيغلّي أن يخجل مماّ يدعوه هيغل بـ الخديعة؟ كيف استطاع هيغل أن يصِل إلى هذا المفهوم الغريب «خديعة العقل» ولِمَ جعله أحد الأسس في فلسفته للتاريخ؟ هل كان بإمكانه أن ينتصر على المفارقة التي كان يُواجهها؟

العار

لا ريب أنّه يمكن في حالاتٍ استثنائيّةٍ أن يتّخذ بعض الناس قناعًا لإخفاء عارهم، أيًّا يكن السبب. يذكر ديكارت ذلك في «أفكارٍ خاصّةٍ» فيقول: «كما يضع المُمثّلون قناعًا كي لا يُرى العار على جباههم، كذلك، حين أدخل إلى العالم الذي لم أكن فيه سوى مشاهد، أتقدّم مُتنكّرًا (larvatus prodeo)[2] » ثمّة، إذًا، مناسبات عدّة يُتَهاوَن فيها مع الخديعة والكذب والتنكّر، أو تُطالب بها أذهان فاضلة. تبقى صلاحيّتها الأخلاقيّة وقتيّةً أيضًا، لكن هذه التصرّفات مرفوضة عمومًا، وبطريقةٍ مُتطرّفة يُنكرها أساتذة علم الأخلاق المُتزمّتين. يقول القدّيس أوغسطين: إنّ الموت أفضل من إنقاذ الحياة بكذبة! يُميّز القديس توما بين خديعة الألفاظ[3]وخديعة الأفعال[4] ، ويَدينهما معًا، أمّا فلاسفة الأنوار لا يبدون أقلّ تزمّتًا. في هذا الصدد، يبلغ كانط قمة العناد، مُسْتبعدًا بصورةٍ قبليّة كلّ ظرفٍ مُخفِّفٍ. حتى الذين يمنحون الخديعة أعذارًا عرَضيّة، لا يجعلون منها -على غرار هيغل- الخاصّيّة الرئيسة للعقل التاريخيّ! فهي لا تُقدّم في أيٍّ من أشكالها جانبًا مُطَمْئنًا أو مُغرِيًا. إنّ التاريخ وعلم الأساطير والأدب تُغدِق علينا أمثلة

[1]-Encyclopédie de DIDEROT (1751-1780), article : Tromer

[2]-DESCARTES, OEuvres (Adam et Tannery), tome X, 1978, p. 213

[3]-dolus.

[4]-fraus.

كثيرة التنوّع، مُشتَبَهًا فيها ومُقلِقة. إنّ جوبيتر، العاجز عن جذب الزوجات المُخلصات يتنكّر في شكل إوزّةٍ لكي يتغلّب بصورةٍ ماكرة على مقاومتهنّ. والثعلب مُخادع كبير أيضًا، فهو، بكلامٍ لبِق، يحصل على قطعة من الجبن التي ما كان ليتنازل الغراب عنها -طوعًا- له! على مستوى آخر من السمعة، يتظاهر هوراس بالهرب أمام الكورياسيين Curiace [1]كي يتمكّنَ بعدها من القضاء عليهم واحدًا تلو الآخر. خُدع حربيّة، خُدع ديبلوماسيّة، خُدع شرّيرة، خُدع وُدّيّة: الطريقة بذاتها ليست برّاقةً. الخُدعة ليست وسيلةَ قتال إلّا ضدّ عدوٍّ أقوى أو أكثر عزيمة: هي ملاذ الضعفاء والجبناء. يتعلّق الأمرُ في كلّ مرّةٍ بالنسبة إلى الخُدعة بحمْل الآخر -من دون أن يفهمَ ذلك- على فعل ما لم يكن ليقوم به بمعرفة الوقائع وبمِلء إرادته. في كلّ الحالات، تسخر الخُدعة من الحرّيّة وتُحوّل إرادة الذي يُسمَّى ضحيّتها في كلّ مرّة يتمّ استخدامها -حتى بزعم خيرها- بفضل سذاجتها أو ولائها. إنّ الخادع والمخدوع لا يُقاسان كشخصين مُتساويين في عزّة النفس والقيمة: في هذه الحالة، المَخدوع يجد نفسه مُختزلًا إلى شيءٍ بسيطٍ، صالحٍ للاستعمال بلا حياءٍ، إلى وسيلةٍ بسيطةٍ مُسخّرة لغاياتٍ لا يسعى وراءها بنفسه ولا يُدركها. ليس أنّ الخُدَع المُستخدَمة مرفوضة فقط، وإنّما أيضًا الهدف الذي ترمي إليه الخُدعة مرفوض أيضًا، فإذا كان هدفًا جديرًا بالاحترام، أو ببساطةٍ هدفًا شريفًا، لِمَ قد تحتاج الخُدعة إلى التدخّل؟ فهي تبقى في نهاية التحليل، وبحسب تعريفها المُشترك، «طريقةً لَبِقةً وماكرةً للوصول إلى غاياتها[2]» تشترك الخُدعة مع الكذب والمكْر، وحتى لو أظهرت الذكاء والفِطنة، نادرًا ما تستحقّ أن تُوصَفَ بأنّها معقولة في الاستعمال الاعتياديّ لها من قبل البشر، ويندر أكثر وصفها بِأنّها عقلانيّة[3]: فهي -بلا ريب- تُساعد الذين تستغلّهم والذين تجعلهم في بعض الأحيان موضوع سخرية من خلال إذلالهم، تُساعدهم على الإفلات من التشريع ومن المعايير الكلّيّة والشفّافة للعقل.

ألا يبدو -بادئ الأمر- مُخالفًا تمامًا للمطالب الأساسيّة للعقل أن يكون هناك فيلسوف عقلانيّ -بالتحديد- يُحاول أن يدفع الآخرين إلى القبول بأطروحاتٍ مقبولةٍ في ذاتها، بفضل حِيَل أو وسائلَ احتياليّةٍ، مُتخلّيًا عن الإقناع بحجج عقليّة تتمتّع بالاستقامة والوضوح؟ ليس

[1]-moraliste.

[2]-Le Petit Larousse, édition 1994, article : Ruse

[3]-rationnel.

هناك قارئ سيتّهم هيغل بِمثل هذه الحقارة، خلا الانصراف عن قراءة أعماله. عندئذٍ، كيف يمكن لهذا الأمر الفريد أن يَنسب إلى العقل الكلّيّ آفةً يُحافظ عليها؟ هو يخجل من السخرية من بعض التلامذة البسطاء، لكنّ العقل الكلّيّ، بالشكل الذي يفهمه، يقود العالم أجمع على هواه هو! إنّ «خديعة العقل» تصدم قرّاء هيغل اليَقظين. ومع ذلك، ينبغي الاعتراف في الوقت عينه، وبسبب هذا الأمر بالذات، بأنّها تُثير انتباههم، وتُفسِد هدوءهم. بل قد تُغريهم وحتى تُبهرهم.

إنّ هذا المبدأ الذي يدعو إلى الدهشة -إضافةً إلى مبادئَ أخرى- أمَّنَ للمذهب الهيغليّ اهتمامًا شعبيًّا، وحافَظَ عليه من النسيان، حيث كادت تدفنه الصعوبات والتعقيدات والغموض الأسطوريّ للمذهب. لكنّه لا يُؤدّي فقط هذا الدور التربويّ والإعلاميّ، حتى وإنْ قدّم نفسه كصورة، فهو لا يُمثّل أقلّ من مجموعة أفكارٍ بدونها تفتقر الفلسفة الهيغليّة إلى الترابط المنطقيّ.

خديعة العقل! كيف يمكن لِما يُرى تناقضًا في العبارات أن يصلح لإعطاء مزيدٍ من الترابط المنطقيّ -الظاهِر على الأقلّ- لتصوّرٍ عامّ للعالم البشريّ ولتاريخه؟ بغية محاولة فهْم ذلك، من المُلائم والمفيد، وربما من الضروريّ، أن نُميّز -في مذهب هيغل- بين نوعين من الخدع يُظهر هيغل الفروق الفعليّة بينهما، لكنّه يخلط بينهما على نحو مُجرّدٍ تحت الاسم ذاته. يتعلّق الأمرُ في بعض الأحيان بما يمكن أن نُصنّفه بالتحديد بـ «خديعة الإنسان»: الخديعة التي يستخدمها الجنسُ البشريّ عبر تاريخه تجاه الطبيعة، وفي منظورٍ آخرَ، يتعلّق الأمرُ بما يمكن أن نُخصّص له على نحوٍ أخصَّ، اصطلاحًا، اسم «خديعة العقل»: الخديعة التي يستخدمها العقلُ الكلّيّ التاريخيّ تجاه الجنس البشري. الضحيّة ليست هي نفسَها في الحالتين. في إحداهما، الطبيعة هي التي تستسلم وتُستَغَلّ. في الحالة الأخرى، المُستغِلّ للطبيعة، أي الإنسان، هو الذي، على مستوى آخر من التجربة التاريخيّة، يصبح ألعوبةً.

الشرف

بالنظر إلى الوضع الحقيقيّ للإنسان في الطبيعة، يعتقد هيغل أنّه يستطيع مُلاحظة أنّه يُؤثّر في الطبيعة مباشرةً، وبلا توسّط، وبوجهٍ ما، على نحو سحريّ. فهي لا تنقاد لشهواته

الخَفيّة، ولا لأوامره الجازمة. إنّ الطبيعة «لم تُصنَع لأجل الإنسان»، بل وُضِعَت قبلُ في متناوله. ربّما هو سيّدها «بالقوّة»، لكن يقينًا لا رأسًا «بالفعل»، وعليه الانتقال إلى الفِعل لتحيين هذه القوّة. لو عبّرنا عن ذلك نثريًّا فنقول: يجب على الإنسان أن يؤثّر[1]فعليًّا، أي من حيث الأساس، أن يعمل كي يبقى فرديًّا ونوعيًّا على قيد الحياة. عليه بذل الجهد وأن يتكبّد العناء. يرفض هيغل ويدحض النظرة الاختزاليّة للغائيّة الأنتروبو-مركزويّة التقليديّة. عندما تَعرِض الطبيعة للإنسان بمثابة نوع من الجنّة مُتكيّفٍ تمامًا أو بدرجة مقبولة مع حاجاته ورغباته ونزواته، يجب عليه الامتناع عن تغييرها أو تحويلها أو الاعتناء بها ولو إلى حدٍّ ضئيل. لا تتسبّب باضطراب أفضل العوالم الممكنة! عندئذ سيتنزّه المرء في هذه الحديقة ويلتذّ من ثمارها. سينقاد كإداريّ أو «مُدبِّر» للطبيعة[2]، مُقتصِرا، عند الضرورة، على تصحيح بعض الأخطاء؛ وعند الحاجة، على إحياء المسار الطبيعيّ للعالم المُتعثّر عرضًا.

نظرة خادعة، إلى حكم هيغل! فهو يضع في الحسبان دومًا عداءَه لِما يُسمّى «الغائيّة القديمة»، الغائيّة الطبيعيّة كما وصفها سابِقوه، وبخاصّة وُلف[3]. تُعبرّ إحدى كتاباته الأولى -من ناحية خاصّة- على نحو ملموس وحَيّ عن هذا التنافر. في نصّ يعرض فيه تفاصيل رحلة قصيرة إلى الألب قام بها سنة 1796، يكتب:

إنني أشكّ في أنّ عالِم اللاهوت الأكثر إيمانًا يتجرّأ على أن ينسب إلى الطبيعة الغائيّة المُرتبطة بِفائدةٍ مُعيّنة [أكّدَ هيغل عليها]؛ لأنّ على الإنسان أن يتحمّل عناء سرقة القليل من الطبيعة، والاستعمال الهزيل لها؛ فليس متأكّدًا من أنّ ما يسرقه[4]، كسرقة القليل من العشب، لن يُفرّق الحجارة، ولن يُحدث رُكامًا ثلجيًّا؛ وليس متأكّدًا من أنّ الكتاب التعيس الذي بين يديه، لن يُقضى عليه في ليلة ما. في هذه الصحارى المعزولة، استطاع بعض البشر إنشاء كلّ النظريّات وكلّ العلوم، لكنّهم لم يستطيعوا أن يصوغوا هذا الجزء من علم اللاهوت الفيزيائيّ الذي يُثبت للإنسان الذي يُصيبه العجب بالنفس أنّ الطبيعة أعدّت كلّ شيءٍ من أجل متعته ورفاهيّته. إنّه عُجب يُميّز حقبتنا لأنّ الإنسان يجد ارتياحًا لفكرة أنّ كائنًا غريبًا يفعل كلّ

[1]-Agri.

[2]-Encyclopédie de DIDEROT, article : Art.

[3]-Wolff.

[4]-abstehlen.

شيء لأجله أكثر مما يجده في إدراك أنّه هو الذي وَطَّدَ كلّ هذه الغائيّة في الطبيعة [...][1] يعرف هيغل تعميم هذا الحكم: «**إنّنا معزولون عن الطبيعة، لا نرى في هذه الأشياء يد القوّة الواهبة، بل فقط ألمنا**[2]» لو لاحظنا غايات في الطبيعة، فتلك هي الغايات التي يُدخلها البشر إلى الطبيعة، لا لله، هذا «الكائن الغريب»! كيف أدخلوها إلى الطبيعة؟ لقد نجحوا، من خلال فعلهم وعملهم، في تكييف الطبيعة مع حاجاتهم في بعض المناطق على نحو أفضل منه في «أوبرلاند»[3]. لو قبلنا بغائيّةٍ طبيعيّةٍ، فهذه التدخّلات البشريّة تستحقّ في حقيقة الأمر نعوتًا من قبيل «نهب»، «سرقة»، «اختلاس»... وبدونها، تحتفظ هذه الكلمات بقيمتها التوضيحيّة. وحده عناء البشر يسمح لهم بالبقاء، في ظروف هشّة أحيانًا، وأكثر سعادة أحيانًا أخرى.

نُدرك الاختلاف بين هذا الانقلاب الهيغليّ والعلاقة التقليديّة إنسان-طبيعة وعن «الثورة الكوبرنيكيّة» الشهيرة لـ كانط. إنّ كانط، الذي استبعَدَ التقليد، يُدير معرفيًّا الأشياء حول الذات المُفكّرة، وحول كلّ أزليّة. يحكم هيغل بِأنّ الإنسان سَيُدير، دائمًا وأكثر، الأشياء حول نفسه. يُشدّد على الدور الكبير للتدخّل العمليّ، الفيزيائيّ للإنسان في الطبيعة -الطبيعة التي لا يقتصر الإنسانُ على النظر إليها وتأمّلها[4]، بل ينسلّ فيها[5]مع أدواته، لكن في الوقت عينه، يعترف بالكلّيّة والثبات للسبَبيّة الطبيعيّة، وقوانين الطبيعة، كذلك بالقوّة الهائلة للقوى الخاصّة بهذه الطبيعة بالمقارنة مع قوى البشر؛ لِذلك يُطرَح المشكل على هذا النحو: كيف يضع الإنسان في خدمته هذه القوى والعناصر التي ليست مُعَدّة له مُسبقًا ولا مُتكيّفة معه، والتي ليست أقوى منه؟ كيف يمكنه التغلّب على ما يقدّم نفسه بادئ الأمر بوصفه عدوًّا غير متكافئ؟ يعتقد هيغل أنّه يستطيع حلّ هذه المعضلة بالتطرّق إلى الخديعة. ففي مقابِل القوّة المُعادية، أو على الأقلّ اللامُبالية للطبيعة، لا يُمكن للإنسان أن يضع غير الخديعة[6]. يتعلّق الأمرُ بأن يأمر الإنسان الطبيعة فتخضع له.

---

[1]-HEGEL, Journal a»un voyage dans les Alpes bernoises, traduit par R. Legros, 1988, p. 76.

[2]-crit en 1793, dans Hegels Theologische Jugendschriften, Tiibingen, Nohl, 1907, p. 355

[3]-Oberland.

[4]-zusehen.

[5]-einschieben.

[6]-Die List.

يحكم هيغل بِأنّ الإنسان يُجيد تحويل تطبيقات قوانين الطبيعة لِصالحه من دون الإضرار بها، وذلك بتوسيط وإدخال أشياء بينها، أشياء هي عناصر تنتمي إلى هذه الطبيعة، وذلك من خلال إشارات طبيعيّة، من أجل غاياتٍ هي رهينة بالطبيعة ذاتها. يُزحزح الحصاة أمام قليل من الماء، ينصب شَرَكًا أمام عصف الريح: يتدبّر أمره، كأبطال الأساطير اليونانيّة القديمة، كي تؤثّر القوى في بعضها أو تُقاوم بعضها، حيث لا يمكنه أن يحكمها على نحو سحريّ؛ يتلاعب بِها، و«يخدعها»، أو «يُديرها» على هواه، من أجل استغلالها، لا يحدث لها شيء: لا تُفسّر هذه الحِيَل الجاذبيّة ومقاومة موادّ البناء. لأنّها طيِّعة، في لامبالاتها، مُجرّدة من كلّ غائيةٍ خاصّة. إنّ هذه اللعبة البشريّة تنجح على نحوٍ أفضل عندما تَتَزوّد بِأدوات بدائيّة، بخلاف بعض الحيوانات. إنّ هيغل فَهِمَ فرانكلن ولا شكّ: «الإنسان حيوان يصنع الأدوات» هو ذكيّ وحِرَفيّ وخدّاع! تُصبح الأداةُ الوسيلة المُفضّلة للتدخّل البشريّ في مُركّب القوى الطبيعيّة. على مستوىً مُعيّن من التطوّر التاريخيّ، تَصلح لإشباع رغباتٍ مُتجدّدة ومتنوّعة بالتسلسل. لقد اكتشف كانط قبلُ أنّ الوسائل «ضروريّة حتمًا لبلوغ الغاية». إذا أردتُ إشباع إحدى رغباتي، فإنّني أحتاج أيضًا إلى الوسيلة التي ستؤمّن هذا الإشباع. بدون ذلك، تبقى الرغبة «نذرًا تقيًّا». إنّ الوسيلة المُحكمة للوصول إلى نتيجةٍ مَرجوّة، جاهِزة لإنتاج وسائل أخرى، إنّ السُلّم المصنوع لقطف الثمار يسمح بالقطاف اللاحق، إنّ الحقل المُسْتصلَح بقصد الحصاد سيسمح بعمليّات بذرٍ أخرى، من سنةٍ إلى أخرى. تتجاوز فعّاليّة الوسائل (الأدوات) وقيمتها كثيرًا وجود وقيمة الرغبة أو الإشباع الموقّتين. إنّ الوسيلة تَكسب الوقار الخاصّ بالغاية التي هي أعلى من الغايات التي تتعلّق بها الوسيلة أوّلًا: على هذا النحو، الوسيلة هي شيء ما أعلى من الغايات المتناهية للغائيّة الخارجيّة؛ -فالمحراث مُثقَل بالأمجاد[1] أكثر من اللذّات[2] التي من خلال المحراث تجد نفسَها مُهَيّأة بل هي الغايات. إنّ الأداة تبقى في حين أنّ اللذّات المُباشِرة تختفي ويكون مصيرُها النسيان. في هذه الأدوات يَملك الإنسان السلطة على الطبيعة الخارجيّة، حتى وإن كان -وفقًا لِغاياته- خاضِعًا لها[3]. بذلك تنكشف الأداة بوصفها الخادم الجيّد للخديعة، وتحليلها يجب أن يُساعِدَ في أن نفهم بشكلٍ أفضل ما تعنيه خديعة العقل لـ هيغل. بل من

---

[1]-ehrenvoller.

[2]-die Genüsse.

[3]-HEGEL, Science de la logique, II, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 363

المفيد -لهذا السبب- الاهتمام بهذا التجاوز للأداة المُتمثّلة في الآلة. تتحكّم الآلة في وقتٍ واحد بأدواتٍ عديدة، وقبل كلّ شيء تُحرّكها طاقات طبيعيّة (الريح، مجرى مائيّ، الفحم)، لا قوّة العضلات، كما كانت الأداة:

لا تفهم الأداة [...] النشاط في ذاته. إنّها شيء ساكن، لا تقوم بنقدٍ ذاتيّ. معها يكون عليَّ أن أعمل، بين الواقع الخارجيّ وبيني، أدسُّ الخديعة einschieben [1]كي أعتنيّ بنفسي وأحافظ على وجودي، تاركًا الأداة ترثّ [...]. في هذه القضيّة، لا أتحاشى إلا الكمّيّة، لكنّني ألتقط الكَنَبات[2]. ولكن مع الآلة تتغيرّ استراتيجيّة الخديعة تغيرًّا كبيرًا.

بفضل الخديعة، سَيُفلِتُ الإنسان من الكنبات. تضع الخديعة قوى الطبيعة في خدمة الإنسان بحيث لا يُضطرّ، في بعض الحالات، إلى استخدام قوّته الخاصّة. إنّ الطحّان يترك الريح تهبّ وتنضب وتمرّ، ويقتصر على النظر (zusehen) بهدوء إلى طاحونته وهي تعمل (er sicht ruhig zu). يوجّه هذا العمل بقدر ضئيل جدًا من الطاقة، وقد ينام بينما طاحونته تَعمل... بذلك يُحوّل الإنسانُ قوى الطبيعة عن تطبيقها المباشر والأعمى. يُصادرها، «يسترجعها»:

النشاط الخاصّ بالطبيعة، مرونة الطاقات، الماء، الريح، تُسْتَعمَل، في وجودها الحسّيّ، لِتنفيذ شيء ما مُختلف كلّيًا عمّا تُريده هي. إنّ فعلها الأعمى يتحوّل إلى نشاطٍ غائيّ، ضمن النقيض الذي من شأنها: سلوك الطبيعة العقليّ، قوانين، في وجودها الخارجيّ. لا يحدث شيء للطبيعة نفسها؛ إنّ أهدافًا خاصّة بالكائن الطبيعيّ تُصبح شيئًا من قبيل الكلّيّة [...]. يُشير هيغل بالتحديد إلى هذا السلوك البشريّ: «تعرّض الجانبُ الكبير للقوّة للاعتداء بواسطة رأس الخديعة (List). إنّه يعكس شرف الخديعة التي تُواجه القوّة العمياء، عوضًا عن تنظيمها من أحد جوانبها بحيث تنقلب ضدّ نفسها[3]». إذا خضعت الطبيعة رأسًا لرغبات الإنسان، كما لِرغبات سيّد مطلق، كما تخضع لله، فلا حاجة للمكر معها. إنّ الخديعة لا تُخاطِب إلا من لا يستسلم سلفًا، من يُقاوم ، ومن يتمرّد. بحسب هيغل، إنّ هذه الخديعة تُميّز ماهيّة العمل البشريّ، في شكله الأعمّ، المجرّد: في صُنْع وإنتاج وابتكار الأعمال والأشياء القابلة للاستعمال،

[1]-rationnel.

[2]-ID., Jenenser Realphilosophie II, Leipzig, Meiner, 1931, p. 198

[3]-Ibid., p. 198- 199.

غيرَ آبِهٍ بِقوى الطبيعة ومُخاطِرًا بِها، يتزوّد الإنسان بوصفه كائنًا جنسيًّا (مُتعلّق بجنس من الأحياء) بِما يحتاج إليه. ولمّا كان غير قادرٍ على خرْق قوانين الطبيعة، قام بتغيير وجه الأرض التي لو خُصَّت بشخصيّة لكانت مُختلَسة ومخدوعة. إنّ علاقته الأولى التي تقوم على الخدمة غدت سيطرة على الطبيعة، وازدادت اتّساعًا.

يُثبِت المذهب الهيغليّ على طريقته الفعل العمليّ والجهد، العناء الذي يتكبّده البشر كي يهيّئوا لأنفسهم منزلة رفيعة في العالم. بعد مذهب فيخته، يُثير المذهبُ الهيغليّ، أو على الأقلّ يُذكي الحماس عند بعض الشباب الألمانيّ المُتعطّش للعمل في كلّ المجالات. وللمذهب الهيغليّ نزعات عميقة ترتبط بهيغل نفسه، الرجل المُستمرّ في عمله. يستلزم المذهبُ الهيغليّ نوعًا من التشاؤم من الأصول الذي لا يخلو بالتأكيد من سوابق في تاريخ الفلسفة: يظهر الإنسان بادئ الأمر بوصفه الأكثر تجرّدًا بين الكائنات الحيّة، لكنّ المذهب الهيغليّ ينمو وسط تفاؤل مُستقبليّ ومنهجيّ: لقد اهتدى الإنسانُ إلى أن يجعلَ من الطبيعة امتدادًا لاعضويًّا لجسده، إنّه يمضي نحو الحرّيّة.

الغَصْب usurpation

إنّ هذه الرؤية، المقبولة في حدّ ذاتها، هي نتيجة عمليّة تجريدٍ بغية جعلها مُمكنة، حيث يُفصَل عن جملة النشاط البشريّ أحدُ الجوانب، المهمّة من حيث المبدأ. إذا انحصر المصير البشريّ كلّه فيه، نكون أمام غزليّة idylle ثقافيّة، وذلك لعدم توفّر غزليّة طبيعيّة. يعيش البشر بحرّيّة وسعادةٍ، بفضل عملهم اللبِق، وبفضل الاتّساع المُتدرّج لسلطتهم. ثمّة هنا ما يُشبه الإثبات لبعض الأطروحات الأساسيّة في فلسفة الأنوار. لكنّ الأمر لا يسير على هذا النحو. يمنح تاريخُ الجنس البشريّ مشهدًا مُختلفًا تمامًا. اضطُرّ هيغل ومُعاصروه إلى أن يُلاحظوا أكثر فأكثر، بصورة علنيّة -خلال حياتِهم- الإخفاقات المُتعاقبة والمتنوّعة للأنوار، وأخيرًا، إفلاسها العامّ. ظاهرًا، لا تُدير الأفكار الواضحة والمُختلفة العالم البشريّ، كما لا تُديره حتى الأفكار المُظلمة والمُلتبسة. يبدو أنّ التاريخ يتطوّر برغم المقاصد والمشاريع، وبِرغم المغامرات الفعليّة، لكنّ هذا التاريخ يصنعه الرجال، إلا أنّه لا يخضع لقراراتهم! ضمن منظور الأنوار. قدّم فيكو هذا التفريق الشهير إذ قال اختصارًا إنّنا لا نُسيطِر على الطبيعة لأنّنا لسنا نحن الذين

صنعناها. أما التاريخ، فنحن على العكس نُسيطِر عليه لأنّنا نحن الذين نصنعه، لكنّ فيكو أخطأ. إنّنا نُسيطر على الطبيعة سيطرةً تزداد اتّساعًا. وبالعكس، يُفلِت التاريخُ البشري منّا، لا يتعرّض للمسار الذي نُريده ونتمنّاه، رغم الجهود المشكورة لبعض الأبطال. أيضًا قراءة الصحف تَكشف ذلك كل يوم من جديد: العالم مجنون! على الأقلّ يبدو كذلك لدى الذين يتصوّرون له مسارًا عاقلًا من النمط نفسه الذي يفرضه الإنسان جزئيًّا على الطبيعة. جميع الشخصيّات التاريخيّة الكبيرة تقريبًا استطاعت أن تقول: لم أكن أريد ذلك! أحد الإسهامات اللافتة للمذهب الهيغليّ يقوم على فكرة أنّه من خلال الحصول فعليًّا على ما يشتهونه، ومن خلال العمل والفعل الذكيّ، يُنتج البشر في الوقت نفسه، دائمًا، شيئًا ما لم يكونوا يُريدونه، مزيدًا من الآثار التي لم يُفكّروا بها، والتي ليسوا قادِرين على تخيّلها. لكنّها بالتحديد هي الإضافات اللاإراديّة التي تُحدّد مسار العالم (weltlauf)، العالم كما يمضي.

إنّ العالم البشريّ وتاريخه، اللذَين لا يستسلمان لإرادتهما الذكيّة، واللذين يكشفان بوجهٍ ما عن استقلالهما إزاء نشاطهما الواعي، لا يفتقران إلى الترابط المنطقيّ. عند الفحص، نكتشف فيهما صفةً عقليّةً معيّنة. وتمكّن المؤرّخون من تفسيرهما استعاديًّا. وأظهروا نجاحًا كبيرًا: الجنس البشري يستمرّ، ليس هذا فحسب، بل ينمو أيضًا، ورغم كل حماقاته الواضحة، يتكاثر عمومًا. يبدو، إذًا، أنّ العالم البشري عمومًا، كي لا نتعقّب الصفة العقليّة للأفعال البشريّة الإراديّة، لا يشتمل بدرجةٍ أقلّ على منطقه الخاصّ، بوصفه صفةً عقليّة تقبل النقاش. إنّ الصفة العقليّةَ للعمل لا تُفسّر الصفة العقليّة للتاريخ تفسيرًا كاملًا. إنّ السيطرة النسبيّة على الطبيعة من قبل الإنسان لا تؤمّن له سيطرةً مُشابهة على الحياة الاجتماعيّة. كيف نُفسّر هذا النوع من قلْب الصفة العقليّة؟ يُعبّر هذا القلْب عن نفسه في القول الشعبيّ المأثور: «الإنسان في التفكير والله في التدبير»، ويمكن الاستناد إلى قوةٍ مُتعاليةٍ لتفسيره. في هذا المعنى يقول بوسييه إنّه «لا توجد قوّة بشريّة لا تنفع رغمًا عنها مشاريع أخرى غير مشاريعها[1]». رغم تلك القوّة! لاحَظَ سان-جوست[2] المُلحد أنّ «قوّة الأشياء تقودنا غالبًا حيث لم نفكّر[3]»، إنّ الانطباع بِأنّ الأفعال البشرية الحرّة تولّد أحداثًا لا تتحكّم بها والتي تخضع لضرورة هذه الأفعال،

[1]-BOSSUET, Discours sur l'histoire universelle. Tours, 1899, p. 451

[2]-Saint Just.

[3]-SAINT-JUST, Discours de Ventôse — 26 février 1794

ينتشر بشكل لافت في عصر هيغل، ويمكن مراكمة الشهادات عليه، نجدها عند المُفكّرين الأقرب من هيغل، عند أصدقائه. بذلك أعلن شيلينغ في العصر الذي عَمِلَ فيه هؤلاء في جوّ من الألفة: القول إنّه يجب أن تكون هناك ضرورة في الحرّيّة، فذلك يعني أنّه من خلال الحرّيّة نفسها، وفيما أعتقد أنّني أتصرّف بِحرّيّة، يجب أن ينبجس بطريقةٍ لاواعية، أعني بلا تدخّلٍ مني (ohne mein Zutun)، ما لا أنظر إليه (was ich nicht beabsichtigte). أو أيضًا بعبارةٍ أخرى: في مقابل النشاط الواعي، وبالتالي النشاط المُوجِب طوعًا الذي استنتجناه من قبلُ، ينتصب نشاط لاواعٍ من خلاله، ورغم الممارسة غير المحدودة للحرّيّة، ينبجس تمامًا، على نحوٍ لاإراديّ، وربّما خلافًا لإرادة الذي يفعل، ينبجس شيء ما لم يستطع المرء تحقيقه بإرادته.

إنّ هذه القضية، التي لا تقلّ مفارقةً عمّا يمكن أن تبدو عليه، ليست من حيث الأساس إلا تعبيرًا مُتعاليًا عن العلاقة المقبولة على نحوٍ عموميّ، والمُفتَرَضة سلفًا، التي تَربِط بين الحرّيّة والضرورة الخَفيّة التي نُسمّيها تارةً القدَر، وتارةً أخرى العناية الإلهيّة، من دون أن يُقدّم أيّ من التعبيرين معنىً واضحًا؛ علاقة بفضلها، ومن خلال الفعل ذاته لهما، ولكن خلافًا لإرادتهما، يصبح البشر عللًا لِشيءٍ ما لم يُريدوه، أو على العكس، يجب أن يفشَلَ شيء ما وأن يُقضى عليه، شيء أرادوه طوعًا وبكلّ قواهم [...][1] يطرح شيلينغ بوضوح المشكل الذي وجد له هيغل حلًّا في خديعة العقل. يُشدّد على التعارض («رغم» «خلافًا للإرادة») حيثما الاختلاف يكفي ربّما. يُذكّر بالتفسيرات «الخارجيّة» المُقدّمة عمومًا، لكنّه لا يتردّد في استبعاد الطريقة الخاصّة بتجنّب الصعوبة: «[...] تفسير الصعوبة من خلال العناية الإلهيّة أو القدَر، يعني عدم تفسيرها[2]»! لم يستطع هيغل تجاهل رأي زميله الأقرب إليه لقد عثرا معًا على هذا الارتسام لنظريّة الاغتراب[3] عند أستاذهما كانط: «[...] إنّ البشر وبعض الشعوب، وهم يسعون وراء غاياتهم الخاصّة، كلّ فرد حسب شعوره الشخصيّ، وغالبًا الواحد ضدّ الآخر، لا يُفكّرون في أنّهم يتوجّهون من دون أن يعرفوا باتّجاه تدبير الطبيعة، الذي هو مجهول بالنسبة إليهم، ويعملون من أجل تحقيقه؛ فذلك، حتى وإن عرفوه، يكون مهمًّا قليلًا لهم[4] القدَر،

[1]-SCHELLING, Le système de Vidéalisme transcendantal (1800), traduit par Ch. Dubois, Louvain, 1978, p. 230.

[2]-Ibid., p. 231

[3]-alienation

[4]-KANT, dans Idée d’une histoire universelle d’un point de vue cosmopolitique

العناية الإلهيّة، الطبيعة؟ سيقول هيغل: العقل. إنّ ماهيّة السيرورة التي جرى تحليلها تبقى ذاتها، تحت تسمياتٍ متنوّعةٍ. لقد فضّل شيلر[1] في تحميل هذه المسؤوليّة للتاريخ، وذلك في محاضرة ألقاها سنة 1789:

ثمّة بعض الشذوذ الذي تَجيء به حرّيّة الإنسان في سيْر الأشياء (weltlauf) ينظر التاريخ بهدوء (sieht ruhig zu) إلى هذا النشاط الفوضويّ؛ لأنّ عينيه النافِذتين تريان من بعيد الموضع حيث الحرّيّة المُتسكّعة تُكبّلها (geleitet) قيود الضرورة. هذه الحقيقة التي تُخفيها الحرّيّة عن وعي كلّ من كروموبل [2]وغريغوار[3]، لا تجد الحرّيّة حرجًا في الإعلان عنها للبشر، ومفادها: يمكن أن يسعى الإنسان الأنانيّ وراء هدفٍ بغيض لكن من دون أن يُريد ذلك [unbewubt: من دون معرفة ذلك] هو يساعِد في انتصار الخير[4]! إنّ الجملة الأخيرة من نصّ شيلر يُذكّر فيها، على نحو لا يمكن تجنّبه، بتصريحات ماندفيل [5]التي نعلم أنّ هيغل قرأها بانتباهٍ شديد.

إنّ خرافة النحل Fable des abeilles تتضمّن، كما يُشير عنوانها، «تحليلًا نُثبِت فيه أنّ عيوب الأمور الفريدة تَميل لِصالح العامّة[6] بحسب ماندفيل، يفعل الناس الخير من دون أن يريدوا ذلك، ومن دون أن يُدركوا، وحتى عندما يكتشفوا ذلك، «رغمًا» عنهم، أو «خلافًا» لمقاصدهم: «وهكذا، يُساعد أفرادُ المجتمع بعضهم-إذ لا حيلة لهم- وذلك باتّباع طرقٍ مُعاكسةٍ تمامًا[7]» في الحياة الاجتماعيّة، يتصارع الأفراد تِلقائيًا ضدّ بعضهم بالطريقة نفسها التي تُثار بها قوى الطبيعة على نحوٍ اصطناعيّ ضدّ بعضها من خلال خديعة العقل. إنّ الخير العامّ هو نتيجة هذا التصارع الذي يُسبّبه بعضُ الأفراد طوعًا ويستخدمونه بدِراية: «لم

[1]-Schiller.

[2]-Cromwell.

[3]-Gregoire.

[4]-SCHILLER, « Qu'appelle-t-on histoire universelle, et pourquoi l'étudie-t-on ? » (1789), dans Mélanges, traduction française par F. Wege, Paris, 1840, p. 47

[5]-Mandeville.

[6]-MANDEVILLE, La Fable des abeilles, avec un commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers. tendent à l'avantage du public, traduction de l'anglais sur la 6e édition, Londres, 1740.

[7]-Ibid., p. 11.

يُخبِر السياسيّون عن بصيرتهم وسلطتهم وكذلك عملهم والرعاية في سبيل تمدين المجتمع على نحوٍ أفضل ممّا يكون في الاستعانة بأهوائنا ضدّ بعضها»[1]، هكذا ندفع الآلة الاجتماعيّة إلى العمل، لكنّها تعرف جيّدًا، بالمناسبة، أن تعمل وحدها! تتعارض الأهواء مع بعضها، والنتيجة لا تُعبّر عمّا يَهدِف إليه كل منها.

بخلاف ماندفيل، لا يتجاهل هيغل ولا يستخفّ بالأفعال الغيريّة النبيلة، لكنّه يعرف حدودها، وحقل ممارستها الضيّق، وندرة الذين يأتون بها: «هم أفراد معزولون، قليلو العدد بالنظر إلى عديد البشر، وكذلك مجال تطبيق الفضائل ليس له سوى مدًى ضئيلٍ نسبيًّا». ينقاد الأفراد العاديّون وراء مصالحهم وأهوائهم، وأيضًا أبطال التاريخ. يُعلِن هيغل بصراحة: «في العالم، لا شيء عظيمًا أنجِزَ بدون هوًى[2]» أليس ثمّة هنا تلميح إلى روشفوكو[3] أو هلفِتْيوس[4] ؟ ليس ذلك بالضبط، لأنّه، بحسب هيغل، نتيجةُ الأفعال المُختصّة، الأنانيّة، لا تتوافق كلّيًا مع النتيجة التي يهدف إليها مَن يأتون بها. إنّ أفعالهم تندرج ضمن جدليّةٍ مُسْتقلّة عن هذه المصالح، وهذه الأنانيّة التي تُظهرها.

على عكس روشفوكو الذي يستلهم هيغل منه، لا يُثقِل هيغل الحبّ الخاصّ بكلّ الخطايا، فبدونه لا يُنجَز شيء. أوّلًا، لا تُنجَز الأفعال، بحسب الشهوات، إلا عندما تجتمع شروطُ إمكانها الموضوعيّة: «**عندما تحضر جميع الشروط، ينبغي أن يكون الشيءُ فعليًّا [...]**[5]» وإلاّ تتحوّل الشهوة الضعيفة إلى أحلام ويوطوبيا. إنّ الفِعل والعمل يجب أن يتّفقا مع ميراثٍ موضوعيٍّ، هو ثمرة الأعمال السالفة، مُسْتعادٍ بوصفه مادّة أوّليّة لبلورةٍ جديدة. في هذا الوضع، لا يبقى الفعل أنانيًّا بقدر ما تظنّ. من خلال لعبة العلاقات البشريّة التلقائيّة، ما يفعله كلّ فردٍ لنفسه ينفع الكلّ، بفضل التبادل. ينجم عن ذلك عمل عقلانيّ للمجتمع، القلب هو المخدوع في هذه القضيّة. إنّ كلّ فردٍ يؤدّي بلا ريبٍ دورًا بِأعلى درجة من الخبث، وذلك

[1]-Ibid., p. 166.

[2]-HEGEL, La raison dans l'histoire (Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire), traduit par K. Papaoiannou, Paris (Le monde en 10/18), 1965, p. 102 et 108- 109.

[3]-Rochefoucauld.

[4]-Helvétius.

[5]-ID., Encyclopédie des sciences philosophiques, traduit par B. Bourgeois, I, Paris, Vrin, 1970, p. 396

بإخفاء شغفه أو عجرفته بستارٍ من الكلمات العظيمة. هو يخرج بحذق من اللعبة: كلّ واحد لأجل ذاته! لكنّ جميع الذرّات البشريّة تفعل الكثير من ذلك. من فوضى المهمّات الفرديّة يَنتج نظام مُعيّن.

يكشف هيغل، على أثر خبراء الاقتصاد الذين عاصروه، والذين استلهموا أيضًا من ماندفيل، النقاب عن هذا التضليل الكونيّ، على غرار ما توصّل إليه كانط، إنّها «الانطوائيّة» التي، في الحياة الحديثة، تؤسّس «الألفة»، وتُبقي على الوحدة والتماسك. بدون «تنافراته» الداخليّة، لا يبقى الجنس البشريّ ولا يُحرِز تقدّمًا[1]، هو يشبه «مملكة الحيوان الروحيّة» (das geistige Tierreich)، يقول هيغل: غابة خلقها العقل البشريّ. يتسلّح صراع البشر فيما بينهم بِنتاجات العقل، ويصبح مُرعِبًا أكثر، ولكن بالإجمال، ليست حال ذلك سيّئة جدًا، على الأقلّ بالنسبة لهذه الجملة الروحيّة التي هي البشريّة. وجَدَ شيلينغ الوصف الصحيح للسيرورة التي وصفها: إنّها مُفارِقة. لا شيء أغرب، بالنسبة إلى الوعي العامّ، من أن يتفطّن المرء لِهذه الخديعة: إنّ البشر، الذين خُلِقوا على صورة الله، وقعوا ضحيّة الغشّ من طرف العناية الإلهيّة، التي يُسْتَعاض عنها بسهولة بالقدَر، حرّيّتهم المزعومة تُخضعهم لضرورة صارمة!

الضِّيق

نفهم اضطراب الفلاسفة الألمان أمام هذه المفارقة، في بداية القرن التاسع عشر. هم مثاليّون على نحو صارم، يعتقدون أنّ إرادة حرّة وعقلانيّة تحكم أو يجب أن تحكم العالم، لكن في ظلّ وجود ما يُسمّيه هيغل «الإيجابيّة» ثمّة حقائقُ موضوعيّة تُعارِض النمط البشريّ للعقل وتقف ضدّه، «أشياء» يُناقضها، ولا يَصِل إلى استيعابها. لِمَ لا يَسود العقل والروح والإرادة، بكلّ أشكالها؟ في بعض الأحيان اتّسمت استبداديّتُها بالغرابة. ينقد شيلينغ بفظاظة «التبجّح» thrasonisme الحماسة المُتشدّقة عند فيخته الذي يُعبّر بالقول: «الكلّ هو لأجل الأنا، وبواسطة الأنا[2]»، لكنّه يُدافِع عن مثاليّةٍ مُتعالية لا تكتفي بيُسرْ بِنظام أشياء مُسْتقلّ عن الروح وغريبٍ عنها في الظاهر.

---

[1]-KANT op., cit.

[2]-SCHELLING, Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, traduit par J.-F. Marquet, Paris, P.U.F., 1983, p. 108.

وفي ما يتعلّق بالتاريخ البشريّ، يشعر المُلحد أو المادّيّ بالضيق نفسه. هو لم يكن بمقدوره أن يُفلِتَ من بُعْد النظر الذي تميّز به سان-جوست[1] عندما أساء الظنّ في «قوّة الأشياء»، وكانت هذه «الأشياء» بشريّةً، جدّ بشريّة على هواه/حسب رغبته: سلوكيّات، قوانين اقتصاديّة، نزعات نفسانيّة أو سوسيولوجيّة. «ينبغي أن نرى الحقائق الاجتماعيّة بوصفها أشياء»، قال دوركهايم في ما بعد، -لكنّها سُمّيَت هكذا- وهي تُصبح عند الإنسان بمثابة أشياء: بليدة، غير مهمّة أو متينة.

بالنسبة إلى المثاليّ، ليس ثمّة أدنى شكّ في أنّ هذه «الأشياء» الاجتماعيّة يُبدِعها الذهن، بوصفها إيجابيّة تُمثّل له «مصيرًا». يعاني المجتمعُ من كوارثَ وهزّاتٍ أرضيةٍ وعواصفَ لا يقلّ طابعها التدميريّ أهمّيةً عن طابعها الطبيعيّ، فتلك هي ثمرات النشاط الذكيّ للبشر الذين يتحرّرون بطريقةٍ استفزازية، ويتحجّرون في استقلالهم، والذين، كما يُقال، «ينقلبون» على أربابهم. إنّ انقلاب الطابع الطوعيّ العقلانيّ إلى طابع إيجابيّ ضروريّ يُشارك على نحو كامل في ما يُسمّيه هيغل الاغتراب[2].

يجب أن يقبل الفيلسوف صراحةً بأنّ من نشاط البشر «**يجب أن ينتج بعامّة شيء آخر غير ما يطمحون إليه ويبلغونه، وغير ما يعرفونه ويُريدونه رأسًا. هم يلبّون مصلحتهم؛ لكن في الوقت عينه ثمّة شيء يتحقّق في داخل تلك المصلحة، إلا أنّه غير موجود في وعيهم ولا في نيّاتهم**[3]» كيف يتمّ هذا التعويض؟ لقد أراد هيغل دراسة القضيّة في العمق من خلال تغيير تفسيرات الذين سبقوه، واستغلال وسيلة النجاح الغامضة التي مهّدوا لها -وأعانه في ذلك مُلاحظة وقائع جديدة دالّة. وبغية التوفيق بين حرّيّة الإنسان وإدارة المصلحة الكونيّة للبشريّة، أنشأ هيغل مفهوم «خديعة العقل» الذي يُثير المفارقة والذي نجد التعبير الأكثر اضطرابًا والأكثر شهرة له في الموسوعة:

العقل ماكر بقدر ما هو قويّ. تتمثّل الخديعة بعامّة في النشاط الوسيط الذي يترك الأشياء وفق طبيعتها الخاصّة تؤثّر في بعضها وتصير إلى الابتذال، دون أن تتدخّل مباشرةً في

[1]-Saint-Just.

[2]-Entfremdung.

[3]-HEGEL, La raison dans l’histoire, p. 111.

هذه السيرورة، النشاط الذي لا يقعد عن بلوغ هدفه. في هذا المعنى يمكن القول إنّ العناية الإلهيّة إزاء العالم وسيرورته تتصرّف كالخديعة المطلقة. يترك الله البشر يعملون وفقًا لِأهوائهم ومصالحهم الخاصّة، وما ينتج هو تحقيق هذه الأغراض التي هي شيء مُختلف عمّا لأجله يتكبّد أولئك العناء، أولئك الذين يستخدمونه في هذه المناسبة[1] هل يمكن أن تنطويَ جملتان على المزيد من الأفكار المُتناقضة؟ تُحَدّ حريّة البشر بِأهوائهم ومصالحهم. تتمثّل حرّيّة الله في: «دعْه يفعل» «دعْه يمرّ». يتماهى العقل مع هذا الإله -التسامحيّ- ومع العناية الإلهيّة على حدٍّ سواء، فهذه العناية لا تصنع ولا تتوقّع شيئًا: تنظر إلى «ما يقع»، وإنّها نواياه. فهل يُعقَل أن يدّعي المرء في الوقت عينه أنّ العناية الإلهيّة «تُنجِز» هدفها، بينما خلافًا للخديعة، لا «تتدخّل» في السيرورة، ولا «تنزلق» إليها، ولا تُدخِل فيها وسائلَ وأدواتٍ؟ هل هي قويّة بينما ينبغي تصوّرها وهي تعمل عن طريق الخديعة؟ وهل يمكنها أن تتصرّف بشكلٍ مُختلف؟ وهل هي حرّة بذلك؟ هل نُدينها بالخداع، وإلى الأبد؟

أعلن أحد المُعلّقين أنّه، بالنسبة إلى هيغل، «الروح تُحوّل لصالحها الشهوات والأهواء والمصالح الخاصّة وآراء الأفراد والشعوب، بمعيّة الخديعة [...]» لكن ثمّة تفسيرات تُلفت نظرنا بخاصّة إلى أنّ العقل الهيغليّ بالتحديد لا «يُحوّل» شيئًا لصالحه؛ هو لا يتدخّل البتة، ويقتصر على النظر! وفي ذلك يختلف عن «خديعة الإنسان»! إنّ التحويل[2] وانقلاب الأمر الخاصّ إلى كلّيّ يتحقّق بنفسه. أن لا يُنسَب هذا التبديل[3] المُحايث للسيرورة إلى العناية الإلهيّة، وإلى الله، فهذا واضح من خلال اضطرابُ بعض الصياغات الهيغليّة، ومن خلال صعوبة نقلها إلى الفرنسيّة. إنّ مقدّمة (**فينومينولوجيا الروح**) تَصِف الخديعة بحسب أحد مُترجميها الماهرين على الشكل الآتي: إنّ النشاط المُرتبط بالمعرفة هو «الخديعة التي تتصنّع الاحتراز من أن تكون فعّالة وتُلقي نظرةً كي ترى كيف أنّ التعيين وحياته الواقعية، على وجه التحديد من جهة أنّها تتصوّر أنّها تُشجّع وتصون مصلحتها الخاصّة، كيف أنّهما يُمثّلان العكس: نشاط يضمحلّ ويصنع من ذاته لحظة مُتعلّقة بالكلّ[4]» أيُّ التواءات للّغة! تستحقّ الأفكار أن توَضّح. إذا

[1]-ID., Encyclopédie, I, p. 614 (Addition au paragraphe 209).

[2]-detournement.

[3]-retournement.

[4]-ID., Phénoménologie de l’esprit, traduit par J.P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 63.

كانت المعرفة «تتصنّع»، كما قِيل هنا، فهي تَكشِف عن نشاطٍ. لكن، في النصّ الألمانيّ، نجد أنّها «تبدو» أو «تظهر» في حالة احترازٍ من كلّ نشاط، من دون أن يكون هذا الاحتراز نتيجة نزوةٍ خاصّة. هي لم تُقرّر بخصوص انفعاليّتها! إنّ هذه الانفعاليّة -نقص الفعل- لا تمنع المعرفة من المُلاحظة. فعِوضًا عن أن تكون عمليّةً، تبدو نظريّةً. «لا تُلقي نظرةً» على حياتها الواقعيّة، لكن، على غرار «تاريخ» شيلر، والطحّان أمام طاحونته، تنظر (zusehen)، ليس من باب الصدفة استخدام كلمة zusehen، حتى لو لم يكن الخيار مُعَدًّا تمامًا. النظر والتأمّل، zusehen، يُقابِله باللاتينيّة théôrein: العناية الإلهيّة، الله، التاريخ، العقل، وهو ما «تُنظّر» له الفلسفة! بينما في «خديعة العقل»، التي هي في الواقع مهارة ذكيّة، لو أنّ الطبيعة التي تُطبّق عليها الخديعة، لو أنّها لا تُتَصوّر كشخص، فالتدخّل هو الذي يُنتِج الغائيّة: على الطحّان أن يُدير آلته ويُوجّهها مُقتصِدًا في الطاقة؛ والفلاح في جبال الألب « يسرق» من الطبيعة. أمّا العقل والعناية الإلهيّة والله فهم -برأي هيغل- لا يصنعون شيئًا في التاريخ البشريّ، ولا يتولّون موضوع مواجهة أهوائهم، ويشاهدون العواصف من بعيد: suave mari magno...

هل نُسامح هذا «النشاط» الماكر على احترازه من طابع «الفعاليّة»، ومن أن يتحوّل إلى «نشاطٍ» يضمحلّ...؟ إنّ هذه الرطانة لا تُغطّي على الملاحظة الرئيسة: ليس ثمّة نشاط! في الحقيقة إنّ هيغل لا يتوصّل بِيسْر إلى الإبقاء على تصوير خديعة العقل على أنّها خديعة الإنسان. فالخديعة لا تتأسّس إلا على مقارنةٍ جريئةٍ يعرِضها هيغل بكلّ بساطةٍ. فبعد الإشارة إلى الاستخدام اللبق للعناصر الطبيعيّة من قبل الإنسان (خديعة الإنسان!)، يُضيف: «إنّه بالطريقة ذاتها (hnlicher Weise, In) تَشفي الأهواء غُلّتها؛ تتحقّق تبعًا لِتحديدِها الطبيعيّ وتُنتِج نظام المجتمع البشريّ الذي ضمنه تَعهد للقانون والنظام بالسلطة ضدّ نفسها[1]» يمكن لهيغل أن يغتبط لهذا التناظر الذي يُريد جعله أساسيًّا. فالتناظر يتمثّل في تطبيق قانون عقلانيّ كلّي على نظام التاريخ: «يجب أن يتحقّق الكلّيّ من خلال ما هو استثنائيّ[2]» يتعلّق الأمرُ بأن نُبيّن أنّ الفرديّ -الفرد البشريّ- الذي لا يزال موجودًا في تفرّده، مع كلّ ما يُعيّن هذا التفرّد («تحديده») -ويعمل بالتالي ضمن هذا الهدف بشغف- أنّه يعمل ويُستنزَف في

[1]-ID., La raison dans l’histoire, p. 107 (traduction modifiée).

[2]-Ibid., p. 108.

الحقيقة، بوعي أو من دونه، في سبيل الكلّ الذي ينتمي إليه، وفي سبيل الكلّيّ؛ لصالح الكلّيّ (الشعب، الحضارة، الجنس البشريّ) يُضحّي الفرد بنفسه. يُضحّى به له مُسبقًا. من يُرِد الهرب يَندثر! إنّ البشر وأهواءهم كائنات مُتناهية، صائرة إلى الهلاك. التلَف والموت يصنعان حياة الكلّ، لكنّ هيغل يُصرّ على وضع كل هذه السيرورات تحت مُراقبة العناية الإلهيّة. من جهة يُصرّ على طوعيّتها ومُجانستها واستقلالها. ومن جهة أخرى يُحمّلها اتّجاهًا خارجيًّا، فوق طبيعيًّا، يحكم عليها بالتبعيّة. يرفض هيغل في الظاهر أن يختار بين هذين التصوّرين، ومع ذلك يبدو بقاؤهما غير ممكن.

إنّ عدم الاتّساق في تصوير «خديعة العقل» على أنّها «خديعة الإنسان» يُلاحَظ عند أدنى تحليل. كي تستمرّ المُقارنة، ينبغي ردّ الأفراد، الذين لا يعلمون ولا يريدون ما تصنعه الخديعة بهم، إلى حالة الأشياء التي يمكن أن لا يُؤبَهَ بها كما الريح والماء والطاقات، ماذا تُصبح عندئذ حرّيّتهم، التي تُصوَّر على أنّها نزوات عاطفيّة؟ إنّ ما يبتغي الفيلسوف مساعدتهم فيه هو أن يُدرِكوا وضعَهم! سيكتشفون الغِشّ الذي وقعوا ضحيّته. بإعلان أنّ الأهواء تَشفي غُلّتَها «بالطريقة ذاتها»، لا يبدو هيغل مُدرِكًا أنّه يُغيّر ذاته بهذه الطريقة، وهذا يبرز من خلال الانتقال إلى الفعل المُصرّف مع ضمير الفاعل: الأهواء تَشفي غُلّتَها، الأمر الذي لا يمكن أن يُقال عن قوى الطبيعة. من جانب تُستخدَم هذه القوى وتُطبّق من خلال ذوات واعية وماهرة (angewendet, gegen sich selbst gebraucht): نعرف الرابحين والإجراءات المُرتبطة بعمليّتهم التي تضع الغائيّة الاصطناعيّة مع السببيّة الطبيعيّة. أمّا، من الجانب الآخر، فالعقل «يدع البشر يفعلون» من دون أن يتدخّل في قضاياهم: «تتحقّق الأهواء، وأهدافها، وفقًا لِتحديد طبيعيّ».

تنافر

إنّ تعارض أنواع العلاقات التي يُقيمها هيغل بين الإنسان والطبيعة وبين الأهواء والمجتمع لا يمكن أن يُفلِتَ من فكر ثاقب كفكر هيغل، فلو كان مهتمًّا بالوضوح، لكان عليه أن يُطلق الاسم نفسه على السيرورتين. في النهاية، إنّ حركة الأهواء شديدة التضادّ أو التي تتناقض هي التي تبني وتُعزّز المجتمع. في هذه الوظيفة، لا حاجة لوجود قائد للأهواء، وهي لا تَرضخ

لِمَطالب كائن «غريب»، تتصرّف «وفقًا لِتحديدِها الطبيعيّ»، من دون أن تهاب أيّ محاولةِ تدخّل في عالمها. ولا يذكر هيغل العناية الإلهيّة أو الله، في صفحات (**العقل في التاريخ**) التي تهتمّ على الخصوص بخديعة العقل. لو اقتُصِرَ على هذا العرض الحضوريّ (نسبة إلى مذهب الحضوريّة[1]) للتاريخ، ولّما كان الكثير من قرّاء هيغل لديهم شعور بذلك، نحن نحتاج إلى شكلٍ من وحدة الوجود المثاليّة[2]، القريبة من الإلحاد -حتى لو لم تكن هذه المصطلحات قابِلة لأن تُدرَك من قبل الذين عاصروا هيغل بالصرامة ذاتها التي يتّصفون بها في زمننا. في هذه الأوضاع ليست الخدعة سوى صورة، ولا يبقى، تصوّرًا، شيء منها عندما يُصرّح هيغل: «**العقل مُحايث للواقع التاريخيّ، هو يتحقّق فيها وبها**»[3] يعرض هيغل في بعض الأحيان توسيعه لفكرته من دون أن ينطق باسمه المجازيّ.

في أحد مقاطع كتاب **مبادئ فلسفة الحق**، يصف حركة العلاقات البشريّة التي تؤلّف بنظره الحياة الاقتصاديّة: بواسطة هذا الارتباط المُتبادل في العمل وفي تلبية الحاجات، تتحوّل الأنانيّة الذاتيّة إلى إسهام في تلبية حاجات كلّ الآخرين، بتوسّط الفريد عن طريق الكلّيّ، في حركة جدليّة تفوز وتُنتِج وتلتذّ لأجل ذاتها، ما يُساعد كلّ واحدٍ في أن يفوز ويُنتِج في الوقت عينه من أجل مُتعة الآخرين. إنّ هذه الضرورة التي تكمن في التشابك المُتقلّب الذي يخلقه ارتباط الكلّ هي، بالنسبة إلى كلّ واحد، الثراء العامّ، الثراء المديد. كلّ واحدٍ لديه الإمكانيّة للمساهمة في هذا التشابك من خلال ثقافته ومهارته، لتأمين بقائه وبالطريقة نفسها يُبقي الربْح بواسطة العمل ويُنمّي الثراء العامّ[4] عندما يتعلّق الأمرُ بِكشْف خديعة العقل في نصٍّ ما، حيث لا تُقرّ باسمها، يكتسب أدنى فارِق في الترجمة أهمّيّة. حرفيًّا، لا يقول هيغل إنّ وساطة الخاصّ بواسطة الكلّيّ تتمّ «ضمن حركةٍ جدليّة»، بإمكان الخديعة أن لا تُشارِك فيها. يُصرّح تحديدًا أنّ الوساطة، التي تُوصَف بأنّها «خديعة العقل»، هي أيضًا الحركة الجدليّة: «إنّ وساطة الخاصّ بواسطة الكلّيّ هي الحركة الجدليّة». لا تُضاف الوساطة إلى الحركة الجدليّة، إنّها تُشكّل نمطها[5] من المعلوم أن بعض المترجمين شعروا هنا ببعض الملل، فمن جهةٍ، لا

[1]-immanentisme.

[2]-Panthéisme.

[3]-Ibid., p. 110.

[4]-ID., Principes de la philosophie du droit, traduit par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 225

[5]-Modalité.

يميلون بعامّةٍ إلى الاعتراف بمحايثةٍ ما؛ ومن جهة أخرى، يتذكّرون مبادئ هيغل التي تتظاهر باستبعاد تلك المحايثة. لكنّ، في الأسطر اللاحقة، يُفصِح هيغل عن مذهبه بتوضيح مُضيء:

«إنّ العقل المُحايث (die immanente Vernunft) لِترتيب الحاجات البشريّة وحركاتها الجدليّة هو الذي يُحوّل هذا الترتيب إلى كلّ عضويّ يضمّ عناصرَ مُتمايزةً[1]».

في هذه الجملة، أُضِيفَت كلمة dialectiques من قِبل المُترجم، يُفسّر المُترجم المعنى الواضِح بذاته للكلام: ما يُسمّيه هيغل «خديعة العقل»، بلغة «التمثيل»، هو، بالمفهوم التصوّري، الوساطة (الجدليّة بالضرورة) للخاصّ والكلّيّ! عندما يضع هيغل صراحةً هذه السيرورة تِبعًا للعناية الإلهيّة أو الله، يتّبع إذًا هذا «الانتقال المُلتبس» (Verstellung) الذي في مُناسبات أخرى يلوم كانط عليه أشدّ اللوم. يستعمل هيغل لغة أخرى، ليس هذا فحسب، بل يُدخِل مصطلحًا آخر في خطابه. لا يخلو ذلك من صعوبات نظريّة كبيرة. فِيمَ يمكن، إذًا، للخديعة أن تقوم وهي التي تستخدمها العناية الإلهيّة؟ النظر لا يعني الاحتيال، لكنّ مجرّد النظر نفسه يستلزم ازدواجيّة المتأمّل وغرضه. إنّ مذهب مُحايثة العقل الجدليّ للتاريخ يستبعد الخديعة بقدر ما يستبعد الرؤية. عندما تؤخَذ الخديعة والرؤية بوصفهما مُمكنتين في شروط فلسفة هيغل، يَحرص على تطوير هذه الفرضيّة، كما فعل مع الفرضيّة المُضادّة، وصولًا إلى نتائجها القصوى. وتُفضي الحُضوريّة إلى وحدة الوجود أو إلى الإلحاد. لم يُرِد هيغل الاعتراف بمذاهب كهذه، إمّا لأنّها تُثير نفورَه منها، أو لأنّه يهاب إدانتها من قِبل الرأي العامّ ومن قبل السلطات، وعلى العكس، لا يُخفي نتائج الاستعلائيّة التي ضُمَّت إلى الافتراضات الجدليّة المُتعلّقة بمفهومه لِمسار العالم البشريّ.

عندما تَقود العناية الإلهيّة العالم، يجب أن يتمّ ذلك، في هذه الشروط، من دون أن يعلمه البشر أو يُريدوه. بذلك يكونون «الأدوات» العمياء أو المُحسّنات لِقوّة يجهلون أهدافَها. إنّ العالم البشريّ في كلّيّته يُختَزَل في هذه الحالة إلى غِشّ هائل، وخديعة «مُطلقة». إنّ الواقع الموضوعيّ، أو الذي يؤخَذ بوصفه كذلك، ليس سوى تَزوير، وغِطاء خدّاع تستَتِر تحته حقيقة مُختلفة تمامًا عنه: «الموضوعيّة إذًا، بوجهٍ ما، غطاء يتوارى تحته المفهوم[2]» وبِلا ريب، فإنّ

---

[1]-Ibid.

[2]-ID., Encyclopédie, I, p. 614 {Addition au paragraphe 209).

مهمّة الفيلسوف هي رفْع هذا الغطاء، ونزْع هذا القناع، لكنّ هذا الكشْف لا يُغيّر الطبيعة نفسها للعالم «الموضوعيّ»: «إنّنا نعيش في هذا الوهْم، وفي الوقت عينه يُشكّل وحده العامِلَ الفاعِلَ الذي عليه تقوم المصلحة في العالم. الفكرة في سيرورتها تخلق بنفسها هذا الوهْم، ويُعارِضها آخرُ بينما يقوم سلوكها على حذف هذا الوهم[1]. فالذي يقبل بالتحدّث بلغتين لا يعلم في النهاية ما الأمر الصحيح. ويَفرض على القرّاء مهمّة إبطال الخديعة المُعقّدة والخطيرة للفيلسوف.

[1]-Ibid., p. 615.

الفصل الثالث:

هيغل وكانط

نقدُ هيغل لفلسفة كانط النظريّة

كارل اميريكس*

كاتب هذه المقالة يدرج اسمه ضمن قائمة أهمّ الباحثين الذين تخصّصوا في دراسة فكر إيمانوئيل كانط، حيث سلّط الضوء فيها على النقد الذي ساقه الفيلسوف الألمانيّ فريدريك هيغل على الفلسفة الكانطيّة النظريّة. ابتدأ كارل أميريكس مقالته بثلاثة مباحث نقديّة طرحها هيغل حول نظريّات كانط في مشروعه الفكريّ نقد العقل الخالص، ثمّ ذكر ثلاثة مباحث نقدية أخرى دوّنها هيغل بخصوص المثاليّة الكانطيّة، بعد ذلك حاول إثبات أنّ هذا النقد برمّته خاطئ ولا أساس له من الصحّة.

وبغضّ النظر عمّا إن كان كاتب المقالة قد تمكّن أو لم يتمكّن من طرح إجابةٍ مناسبةٍ على النقد الموجّه لكانط من قبل هيغل وعلى لسان كانط نفسه، إلا أنّ المسألة التي تخصّنا في هذه السلسلة هي طرح صورةٍ واضحةٍ وصائبةٍ لحقيقة النقد الهيغليّ لمنظومة الفكر

---

[1]-المصدر: اميريكس، كارل(Karl Ameriks)، **نقدُ هيغل لفلسفة كانط النظريّة**. ورد هذا البحث في دورية «الفلسفة والبحث الفينومينولوجي»:

Philosophy and Phenomenological Research, ***Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy***, Vol.46, No.1 (Sep.,1985), pp.1-35.

-تعريب: هبة ناصر

*- كارل اميريكس (Karl Ameriks): فيلسوف أمريكي مواليد العام 1947 أستاذٌ فخريٌ للفلسفة، نال درجة الدكتوراه من جامعة «ييل» وألّف العديد من الكتب التي يتمحورُ قسمٌ كبيرٌ منها عن كانط. مجالات اهتمامه: تاريخ الفلسفة المعاصرة، والفلسفة القاريّة.

الكانطيّة، باعتبار أنّ هيغل يعدّ من روّاد الفلسفة الغربيّة في العصر الحديث. قبل أن يتطرّق الكاتب إلى شرح هيغل وتحليله نقده لنظريّات كانط، دوّن بحثًا أثبت فيه أنّ الاستنتاج[1] الاستعلائيّ في مشروع كانط الفكريّ «نقد العقل الخالص»، ذو ارتباطٍ وثيقٍ بمذهبه المثاليّ ولا ينفكّ عنه بوجهٍ، بحيث إن أردنا فهم طبيعة هذا الاستكشاف، فلا بدّ لنا من الغور في تهافتات[2] العقل الخالص؛ وأثبت أميريكس أنّ هيغل غفل عن هذه المسألة المهمّة التي تعدّ محوريّةً على صعيد نقد منظومة كانط الفكريّة، كما تمّ تسليط الضوء في هذه المقالة على المباحث النقديّة الثلاثة التي ساقها هيغل حول استنتاج كانط المشار إليه، وهي كالآتي:

1) الآراء المطروحة حول الأنا.

2) ضرورة امتلاك الإنسان علمًا.

3) إمكانيّة تحليل العلم بشكلٍ ابتدائيّ وأوّليّ.

هيغل في المبحث النقديّ الأوّل اعتبر يوهان جوتليب فيخته متفوّقًا على إيمانوئيل كانط لكونه نجح في طرح صورةٍ منسجمةٍ وثابتةٍ لجميع جوانب «الأنا»، بينما «الأنا» الكانطيّة برأيه فارغةٌ ولا تفي بالغرض. وفي المبحث النقديّ الثاني أكّد على أنّ معضلتي الضرورة والكلّيّة كانتا تؤرّقان كانط باستمرارٍ؛ لذلك أصبحتا هاجسه الأساس، لكنّه رغم مساعيه الفكريّة أخفق في بيان تفاصيلهما بشكلٍ مناسبٍ ليبقيا مجرّد فرضيّتين عجز عن وضع حلٍّ لما فيهما من ألغازٍ، ولم ينجح في بيان تفاصيلهما.

وأمّا المبحث النقديّ الثالث، فهو لا يقتصر على نظريّات كانط فحسب، بل يعمّ نظريّات فلاسفة آخرين حاولوا تعيين حدود المعرفة البشريّة مثل جون لوك؛ وفي هذا السياق قال هيغل إنّ كانط غفل عن كون مساعيه الفكريّة الرامية إلى تعيين نطاق المعرفة والإدراك البشريّين تعدّ بحدّ ذاتها ضربًا من المعرفة المرتبطة بالقدرة الإدراكيّة للإنسان.

بعد أن استعرض كاتب المقالة المباحث النقديّة المشار إليها، بادر إلى الردّ عليها بلسان كانط نفسه؛ ثمّ ساق الموضوع نحو مباحث نقديّة أخرى ابتدأت بنقد المثاليّة الاستعلائيّة

[1]-Deduction

[2]-Antinomies

الكانطيّة، وفي هذا السياق قال إنّ هذا النقد يستند في أساسه على رؤية هيغل التي تبنّى فيها عقيدة المثاليّة المطلقة، فهو لم يعتقد فقط بكون الواقعيّة عقلانيّةً، بل أكّد على أنّ كلّ أمرٍ عقلانيّ لا بدّ وأن يكون واقعيًّا.

النقد في هذا المبحث من المقالة يتمحور حول النقاط الآتية:

1) نقد مفهوم الشيء في ذاته (النومين).

2) نقد كيفيّة بيان كانط للمثاليّة في مضمار التعارض بين مبادئ العقل الخالص.

3) نقد كيفيّة بيان الأصول الفرديّة في مجال الديالكتيك الاستعلائيّ لنقد العقل الخالص.

قال هيغل في المبحث النقديّ الأوّل إنّ الآراء التي طرحها كانط لبيان مقوّمات البنية الإدراكيّة وطبيعة الظواهر تعيقنا عن معرفة حقيقة الشيء في ذاته (النومين). وفي المبحث النقديّ الثاني أكّد على أنّ القيود المفروضة على العقل تعدّ بحدّ ذاتها عقليّةً، أي أنّها منبثقةٌ من العقل بنفسه؛ مما يعني أنّ العقل عبارة عن قابليّة تضمر التناقض في باطنها. وأمّا المبحث النقديّ الثالث، فهو يطرح على ضوء النقد الأوّل، حيث رأى فيه هيغل أنّ كانط لم يلتزم بمضمون اصطلاح «المثاليّة»؛ وفي هذا السياق اعتبره قد أخفق في وضع حلٍّ وسطٍ ومناسبٍ للتعارضات التي ترد على أفكاره.

* * * * * * * * * * * * *

علَّقَ إيفان سول أنّ «**تمام مشروع هيغل ومفهومه عن الفلسفة يعتمدُ على دحض تقييد كانط للعقل**»، ولكن بينما يقومُ سول بمناقشة مساعي هيغل بهذا الصدد، يعترفُ أنّه لم «يُحاوِل إثباتَ أو نقْد تفسير هيغل لفكر كانط». لا يقفُ سول بمفرده هنا حيث إنّه حتى مع بروز الإحياء الكبير للاهتمام بهيغل في يومنا الحالي، نُفاجأ بوجود مقدارٍ ضئيلٍ من النقاش النقديّ لكيفيّة معالجة هيغل لفكر كانط-وعلى وجه الخصوص ذلك المتعلّق بالمحور المعقَّد لتلك المعالجة، أي رفْض العنصرين الرئيسين في فلسفة كانط النظريّة وهما: الاستنتاج المتسامي للمقولات وعقيدة المثاليّة المتسامية.

وَرَدَتْ مُؤخَّرًا بعضُ النقاشات المفيدة حول هذا الموضوع، ولكن لم يُقدِّم أيٌّ منها بيانًا منهجيًّا

للفرق بين هذين العنصرين الأساسيَّين من وجهة نظر كانط ولا للطبيعة العامّة، وأساس معالجة هيغل لهذا الاختلاف. سوف أُقدِّم هذا البيان (في القسم الأول) ومن ثمّ أميِّزُ وأُقوّم اعتراضات هيغل الثلاث على استنتاج كانط (في الأقسام 2-4) واعتراضاته الثلاث على مثاليّة كانط (في الأقسام 5-8). سوف أحتجُّ بأنّ هذه الاعتراضات هي فاشلةٌ بأجمعها بسبب وجود مجموعةٍ من الأخطاء المتَّصلة بشكلٍ وثيق، ولكنّ هذه الأخطاء مفهومة لأنّها تتعلّق ببعض أكثر المسائل صعوبةً في فلسفة كانط. سوف أحتجُّ أيضًا بأنّ هذه الأخطاء تُظهِرُ بعضَ النماذج العامة لمعالجة الفلسفة المتسامية، وهذه النماذج ما زالتْ مؤثِّرةً للغاية، وبالتالي تكون سبيلًا مُناسبًا «للعودة إلى كانط» في زماننا من خلال إعادة النظر في نقد هيغل لتلك الفلسفة.

اعتراضات هيغلية

اتّضح أنّ معالجة هيغل للاستنتاج المتسامي لكانط تتّصلُ بشكلٍ وثيقٍ باعتراضاته على المثاليّة المتسامية إلى درجةٍ ينبغي أن نقومَ قبل إجراءِ أيِّ تقويمٍ لهجماته المحدَّدة بمراجعة أُسُس العلاقة العامّة التي تجمعُ بين استنتاج كانط ومثاليّته. موضوعُ استنتاج كانط هو أساسًا الدعوى الرئيسة الواردة في قسم التحليل المتسامي في كتاب **نقد العقل المحض** التي تُفيدُ أنّه:

1. توجد مبادئ بديهيّة للتجربة المكانيّة-الزمنيّة قابلةٌ للتحديد، وهذه المبادئ تتضمّنُ المقولات كالمادّة والسببيّة. أمّا موضوعُ مثاليّة كانط، فهو أساسًا الدعوى الرئيسة الواردة في قسم الديالكتيك المتسامي في هذا الكتاب نفس والتي تُفيد أنّه:

2. من الناحية الميتافيزقيّة، يمتلكُ الميدان المكانيّ-الزمانيّ مكانةً ليست مُطلقةً، فلا يُمكن لماهيّتنا أو لماهيّة الموجودات الأخرى كالله أن تمتلك خواصًا مادّيّةً داخليّة بحدِّ ذاتها. إذا جمعنا هاتين النقطتين وأضفنا النقطة الثالثة التي تُفيد أنّه:

3. لا يُمكن لمعرفتنا النظريّة الموضوعيّة أن تتجاوز الميدان الذي تحكمه مبادئُ قسم التحليل، يمُكننا إذًا فهم رسالة «نقد العقل المحض» ككلّ، وهي العقيدة المسمّاة «بنظريّة التقييد» الخاصّة بكانط أي أنّه:

4. بالرغم من امتلاك معرفتنا لبُنيةٍ بديهيّة، إلا أنّها بأكملها ظواهريةٌ فحسب.

حين تُفهَمُ من هذه الناحية ببساطة، فإنّ الادّعاءات الرئيسة الواردة في قسميّ التحليل والديالكتيك لديها معانٍ مُستقلّة، وهناك كثيرٌ من الفلاسفة الذين قبلوا بإحداها، لكنّ هذه الادّعاءات لا تنفصلُ عن بعضها بشكلٍ تامّ في «نقد العقل المحض»، حيث نرى في قسم استنتاج المقولات (تحت الشرح المتسامي للمكان على سبيل المثال) أنّ كانط يُناقش النقطتين معًا. إنّه يقومُ أولًا بتأسيس محتوى بعض الافتراضات البديهيّة وصلاحيّتها، ومن ثمّ يؤكِّدُ المثاليّة المتساميةَ للموضوع الذي تتناوله هذه الافتراضات. في حين يدلُّ هذا الأمر إلى حدٍّ معيّن على وجود التمهيد لقسم الديالكتيك في موضعٍ سابقٍ داخل «نقد العقل المحض»، إلا أنّ الواقع يُفيدُ أنّ مثالية مبادئ كانط ليست جزءًا من الاستدلال **على** صلاحيّتها بل هي توضيحٌ يُقدَّمُ فقط بعد إثبات صلاحيّتها، وبالتالي يُتصوَّرُ احتياجها لتفسيرٍ ميتافيزيقيّ. بالإضافة إلى ذلك، يُشيرُ كانط إلى أنّ قسم الديالكتيك هو الذي يُحدِّد الادِّعاء الأقوى بأنّ معرفتنا (الموضوعيّة النظريّة) تنحصرُ على نحوٍ تامّ بالخواص المكانيّة-الزمنيّة، وأنّ إثبات مثاليّة المكان والزمان لا يمنحنا «أفضل» تفسيرٍ فحسب؛ بل يمنحنا تفسيرًا ضروريًّا تمامًا. على نحوٍ أدق، بالرغم من احتجاج كانط في قسم الجماليّات على وجود مجموعةٍ من الصعوبات المحدَّدة في كلِّ تفسيرٍ تقليديٍّ للمكان والزمان (لدى نيوتن، لايبنتز، بيركلي) ووجود الإشكاليّة العامّة المتمثِّلة بعدم «توضيح» أيٍّ منها للمعرفة التركيبيّة البديهيّة، فإنّه قد أظهر في قسم التناقضات أنّ المثاليّة المتسامية حتميّةٌ؛ لأنّنا نقع في التناقض من دونها. هذا هو الأساس الذي يُقدّمه كانط للفرع (ب) ويختتمُ بذكر فرضيّة التقييد الخاصّة به فقط عبر هذا الادّعاء والفرع (ج). وعليه، بالنسبة لكانط، لا يُمكن دمجُ فرضيّة التقييد مع الاستنتاج، ولا فصْلها عنه بشكلٍ تامّ؛ حيث إنّ الاستنتاج وحده لا يُثبِتُ أنّ المعلومات المكانيّة-الزمانيّة التي نُعالجها هي ظواهريّةٌ فحسب، بينما يُثبت قسم التناقضات وحده أنّ ميدان هذه المعلومات يستهلكُ ما يُمكن أن نعرفه.

لم يكن هيغل واضحًا تمامًا فيما يتعلَّقُ بهذه العلاقات مع دعوى كانط الرئيسة. على سبيل المثال، يُكرِّر هيغل أنّه من خلال استخدام مصطلح «المتسامي» في دليل المقولات، كان يقصدُ كانط التعبيرَ عن مثاليّتها. هذا التصريح يتجاوزُ ببساطةٍ مرحلتيّ الاستنتاج اللَّتَين تمّ ذكرهما سابقًا، ويُغفل الحقيقة التي تُفيدُ أنّه في أمثال العبارات النمطيّة «كالاستنتاج المتسامي»، فإنّ مصطلح «المتسامي» لا يُميِّز المكانة الميتافيزيقيّة للعناصر المستنْتَجَة؛ بل طريقة استنتاجها،

أي كشروطٍ ضروريّة للتجربة. وعليه، فإنّ القول بأنّ اتّحادًا في الإدراك الشعوري هو متسامٍ لا **يعني** ملازمته لما يقع خارج حدود التجربة ويكون غير مكانيٍّ-زمانيٍّ جوهريًّا، بل يُفيد فقط بأنّه نوعٌ من الإدراك الشعوريّ **اللازم** في التجربة.

قد تُساعدُ بعضُ الاعتبارات التاريخيّة في تفسير التباس هيغل في هذا المقام. فمن المعلوم أنّهيغل أهمل في سنواته التأسيسيّة الحاسمة الدراسةَ الدقيقة للعناصر النظريّة الرئيسة في فلسفة كانط، وحين قام بتناولها أخيرًا أنجزَ ذلك من منظورٍ فردٍ قد تلقّن تفسيرات **فيخته وشيلنغ**، وهي تفسيراتٌ تُضفي تحريفًا غريبًا للغاية على مؤلّفات كانط. تعتمدُ مقاربةُ فيخته لفرضيّة التقييد على مخاوف تمثيليّة غير ناضجة، وتتجاهلُ الأدلّة المحدَّدة الواردة في قسمي الاستنتاج والتناقضات. اقتفى **هيغل** أثرَ **فيخته** في تخطِّيه لهذه الاحتجاجات، وحتى في أحدث بياناته وأكثرها منهجيّةً حول كانط لا يوجد تحليلٌ متأنٍّ لهذه النصوص، وبالتالي لا يوجد تصريحٌ واضحٌ للمرحلتين التي تنطوي عليهما دعوى كانط. ولكن لحُسن الحظ، لم يقبل **هيغل** نقطةَ الانطلاق التمثيليّة التابعة لفيخته، ويبدو أنّه قد اندفع نحو المثاليّة تأثُّرًا بمفهوم شيلنغ الذي يُفيدُ أنّ حرّيّتنا تُظهرُ أنّ معرفتنا العاديّة هي ظواهريّةٌ فحسب. وعليه، يحتجُّ هيغل بأنّ الأشياء الموجودة في العالم ظواهريّةٌ صرفة بمعنى عدم امتلاكها للأساس في ذاتها (على خلاف الموجود الحر بشكلٍ مُطلق). بهذه الطريقة يستطيعُ هيغل التمسُّك بالتخفيض الميتافيزيقيّ للمكان والزمان الذي يكمنُ في قلب المثاليّة المتسامية، ويمكنه في الوقت نفسه تفادي الالتزام بفرضيّة التقييد التابعة لكانط أو أيٍّ من الاحتجاجات المحدّدة عليها. بالنتيجة، أصبح من الأسهل بكثير أن يقوم هيغل بتفويت الموضوع الفعليّ لاستنتاج كانط ومثاليّته.

يُمكننا أن ننتقل الآن لتناول نقاط الضعف الثلاث الرئيسة التي عثر عليها هيغل في استنتاج كانط وهي: أ) معالجة «الأنا»، ب) بيان **الضرورة** في معرفتنا، ج) المفهوم الذي يُفيد أنّ البحث **الأوّليّ** للمعرفة مُمكن.

يُظهِرُ الاعتراضُ الأول تأثيرَ فيخته، حيث إنّ هيغل يذكرُ مرارًا أنّ الفضل يعودُ إليه؛ لأنّه كان أكثر ثباتًا وصلابةً، وبسبب محاولته على الأقلّ استنتاج جميع المقولات من «الأنا». يكشفُ هذا الاعتراضُ أيضًا مقدارَ التباس هيغل فيما يتعلّقُ بكانط نفسِه، حيث إنّه حينما يقومُ لأوّل مرّةٍ بالتعبير عن مفهومه المثاليّ للاستنتاج يتردَّدُ ويقول إنّ كانط لم يعتقد بهذا المفهوم.

في «المبدأ أو الروح» إن لم يكن في «الشكل»، يُعتبر أنّ كانط قد أدرك الحقيقة الجوهريّة التي تُفيد أنّ الواقع بتمامه متّصلٌ بالأنا -أي عقلٌ مطلق-ومبنيٌّ عليها. حين نذكر طريقَيْن آخرَيْن سلكهما هيغل للتعبير عن هذه الحقيقة الجوهريّة، يُقال إنّ «مبدأ الاستنتاج» هو مجرَّدُ مفهومٍ فيختي عن «المثاليّة الأصيلة» (التي ينبغي أن ترفض أيَّ «شيءٍ في ذاته» يكون متميِّزًا) وأنّه هو نفسُ «المبدأ العام للتنظير» أي مبدأ الهويّة المطلقة (وليس الشكليّة فحسب) للفاعل والمفعول.

سُرعان ما بدّل هيغل تقويمه لكانط، وبالرغم من أنّه قد تمسّك بالفكرة الخاطئة المذكورة آنفًا -أي أنّ الاستنتاج المتسامي ينبغي أن يكون بحدِّ ذاته حجّةً على المثاليّة-إلّا أنّه أدرك بأنّه حتّى في «روح» مؤلَّفاته، لم يتّجه كانط نحو نوع المثاليّة التي تستغني عن الأشياء بحدّ ذاتها. قام هيغل بعدها باتِّهام كانط بالتعارض الداخليّ لاعتباره أنّ مبدأ استنتاج كانط («الأنا») يتطلَّبُ هذه المثاليّة بغضِّ النظر عمّا قد يقوله كانط.

قبل أن نُقوّم هيغل بشأن هذه النقطة، ينبغي أن نوضِّح أنّه حين قام بالدعوة لاستنتاجٍ مُتصِّلٍ بشكلٍ مباشر بالمثاليّة المطلقة ومعتمدٍ تمامًا على نقطة انطلاقٍ ذهنية بسيطة (التمثيل النقي ل الأنا)، لم يقصد هيغل الإصرارَ على أساسٍ فلسفيّ ديكارتيّ أو أنانيّ؛ بل أكَّد هيغل أنّه بمقتضى رؤيته -**في مقابل** ما يراه الآن من مثاليّة كانط «الذاتيّة» أو «النفسية» - لا توجد أيُّ إشارة إلى أنّ هيئة الواقع تنبع من إلزامنا -كعقولٍ محدودة خاصّة- بتحديد المقولات السائدة، وكأنّ الأمر يعودُ إلينا في الواقع. للأسف، بالرغم من أنّ هذا الادِّعاء يُظهر أنّ رأي هيغل ليس راديكاليًّا كما خشي بعض الباحثين، إلا أنّه يكشفُ عن ظُلمٍ إضافيٍّ قد لحق بكانط الذي كان ليوافق بسُرعة على أنّ هذه المثاليّة الذاتيّة هي غير مُناسِبة. لهذا السبب بالذات، يُؤكِّد كانط (كما يُمكن لهيغل مُلاحظته في موردٍ آخر) أنّ هيئة الأنا الفرديّة التجريبيّة تقتصرُ على شرط الظواهريّة الصرفة تمامًا كاقتصار سائر الميدان المكانيّ-الزمانيّ عليه، وأنّ ظواهريّة هذا الميدان تستندُ في النهاية إلى الخواص الكمّيّة المتميِّزة للمكان والزمان -وهي خواص بديهيّة وغير مفروضة من قبل البشر بأيِّ معنىً قابل للتخيُّل. وعليه، إذا كان من الخطأ ربطُ استنتاج كانط بشكلٍ **مُباشر** مع المثاليّة، فمن الأكثر ظُلمًا ربطه مع النموذج **الذاتيّ** للمثاليّة.

كلُّ هذا لا يُوضِّح لماذا اعتبر هيغل أنّه ينبغي على الفرد تكريسُ الاستنتاج للاحتجاج على المثاليّة المطلقة. وبشكل عام أعتقدُ أنّ الجواب هنا يستندُ إلى الفكرة التي تُفيد أنّه **إذا** كانت مقولات الأشياء بحدٍّ ذاتها قابلة للتحديد بشكلٍ تامّ ممّا يتضمّنه التمثيل النقيّ للأنا، فإنّ هذا يُظهِرُ الهويّة الأساسيّة للفاعل-المفعول التي التزم بها هيغل. وعليه، لا يكونُ العالم مجرَّد صورةٍ لذاتٍ مُحدَّدة كما هو الحال في الأنانيّة المثاليّة (الذاتويّة)، ولا تكونُ معالمه القصوى خارج متناول جميع هذه الذوات كما هو الحال في المثاليّة الكانطيّة، بل يكونُ العالم مُتميِّزًا عنّا ومع ذلك مُتاحًا ذهنيًّا بشكلٍ تامّ (من حيث الجوهر).

حينما يُعبَّر عنه على هذا النحو ببساطة، فإنّ موقف هيغل لا يكون غير قابلٍ للتصديق تمامًا، ولكن من أجل تمييزه عن مذهب الواقعيّة -وهيغل يتيقَّن بهذا التمييز-ينبغي عليه أن يُظهر أيضًا كيف أنّ التمثيل «النقيّ» الذي يُريد للاستنتاج أن يُبدأ به يُمكنه أن يمتلكَ نوعًا من المعنى الذهنيّ أو الذاتيّ دون أن يكون مُتطابقًا مع مفهوم الأنا التجريبيّ المحض. يعتمدُ كلُّ شيءٍ هنا بشكلٍ دقيق على ما يفهمه هيغل من التمثيل النقيّ للأنا.

ما دام ينتقدُ هيغل كانط بسبب عدم ابتعاده المناسِب **عن** هذا المفهوم، يبدو أنّه بإمكان الفرد أن يتعرّف على هذا المفهوم من خلال ملاحظة ما يقوله كانط ببساطة، لكنّ الحقيقة التي تُفيدُ قيامَ كانط بالتوصُّل إلى استنتاجاتٍ مُختلفة جدًا عمّا يتوقّعه هيغل تُشيرُ إلى أنّ نقطة انطلاق كانط قد تختلفُ عن نقطة انطلاق هيغل، وما سبق ولاحظناه من تفسير هيغل يؤيِّد هذه الإشارة. يُمكن العثور على المزيد من التأكيد على هذا الأمر حين قام هيغل في مرحلةٍ ما باعتبار أنّ الأنا تُمثِّلُ هويّةً مُطلقةً لا يتمُّ التعبير عنها فيما يُسمّى «بسطحيّة» حجّة الاستنتاج؛ بل في إشارة كانط إلى «الخيال المنتِج» الذي يُقال إنّه أساس كُلٍّ من «الأنا الذاتيّة» و «العالم الموضوعيّ». في موضعٍ آخر، يُطابق هيغل هذه الملكة مع اتِّحادٍ يُمثِّلُ «الهويّة المطلقة» للوعي الذاتيّ الذي يفترضُ الحكم (وبالتالي اتّحاد الموضوع والمحمول، «الخاص والعام») خارج ذاته تمامًا.

وعليه، يبتعدُ هيغل كثيًرا عن النص حيث إنّ كانط نفسَه (بخلاف فيخته) لا يتحدّث عن «افتراض» الوعي المطلق، ولا يقوم كذلك بالتجسيد الوجوديّ للخيال المنتِج.

بالرغم من أنّه يبدو نذيرًا سلبيًّا، إلّا أنّه يُمكن فهم «الخيال المنتِج» في «نقد العقل المحض» كمصطلحٍ يرمزُ فقط إلى حقيقة وجود قواعد بديهيّة (وبالتالي «مُنتجة» وليس «تكاثرية» أو ممكنة فحسب) تحكمُ هيئاتٍ محدَّدة من الإحساس (وبالتالي «الخيال» وليس الفكر التجريديّ).

يستشعرُ هيغل هذا التحفُّظ في كلام كانط ويتّهمه بالقبول بصورةٍ غير منطقيّة للأنا الفارغة (وليس «المنتِجة» واقعيًّا) التي تُواجه كثرةً متميِّزةً تمامًا من المعلومات، وبهذه الطريقة تُحافظ على سيادةٍ عُليا في مقابل العقل. يُطلق هيغل على هذه الصورة صفةَ منافاة المنطق؛ لأنّه يعتبرُ أنّ الأنا والكثرة يتمتّعان بالمعنى فقط كعناصر مجرّدة عن التركيب الناجح. إلى الحدِّ الذي يُمكنني استشرافه، فإنّه فقط من خلال وجود فرضيّة المثاليّة المطلقة المصادِرة على المطلوب يستطيعُ هيغل أن ينسب إلى كانط عنوةً نوع التمثيل الشامل «المنتِج» التابع للأنا. وعليه، لا يتمحورُ السؤال حول سبب فشل كانط في الانتقال **من** تمثيلٍ «مثاليّ أصيل» للأنا ليصل إلى منظومةٍ مثاليّةٍ تامّة (الاستنتاج المباشِر للمقولات التي تنطبقُ على الأشياء في ذاتها)؛ إذ إنّه لم يُحرز نقطةَ الانطلاق هذه على الإطلاق، بل يتمحور السؤال حول سبب اعتقاد هيغل أنّه ينبغي لنا جميعًا امتلاك نقطة الانطلاق هذه وأنّه توجدُ على الأقل إشارةٌ قويّة عليها في كلام كانط بنحوٍ من الأنحاء.

يتعلّقُ الدليل الرئيسيّ لمعالجة هذه المسألة المعقَّدة ببعض الالتباسات الأساسيّة في مفهوم الإدراك الشعوريّ للتمثيل النقيّ للأنا. بالنسبة لهيغل كما كانط، يتمُّ التعبير عن مفهوم التمثيل النقيّ للأنا على النحو الأعمّ كمفهومٍ للوحدة التركيبيّة الضروريّة للإدراك الشعوريّ، ولكن حين يُقال بوجود هذه الوحدة يُمكن أن يُراد أحد أمرين:

1-أ. ينبغي أن تستطيع جميع التمثيلات **الانتماء** إلى وعيٍ ذاتيّ واحد.

ب. بما أنّ هذه التمثيلات كثيرة، يُمكن أن تُسمَّى الوحدة هنا تركيبيّة حتى حينما تتضمّن علاقاتٍ تحليليّة بين مضامين التمثيلات.

ج. وبما أنّ هذه الوحدة كامنةٌ في الموجود الواعي (ويُحتمل خدمتها له)، يُمكن أن تُسمَّى إدراكًا شعوريًّا، حتى ولو لم يوجد على الإطلاق فكرةٌ فعليّة شاملة لهيئة «أظن...»

أو:

2-أ. كلُّ التمثيلات في إدراكنا هي عناصر للحكم وتُعبِّر عن وحدةٍ موضوعيّة في التعابير التي يُمكن صياغتها على الدوام «أظنّ...هو...».

ب. بما أنّه توجد الكثرة...إنّ التمثيلات (كما ورد أعلاه).

ج. وبما أنّها وحدة...«أظنّ» (كما ورد أعلاه).

يُلاحَظُ أنّ القسم الأول يُشدِّد على وجود شرطٍ للأفكار كتمثيلاتٍ نمتلكها ببساطة، بينما القسم الثاني يُشدِّد على وجود شرطٍ للأفكار كعناصر إدراكيّة، أي كهيئاتٍ تستطيع على الأقلّ تقديم دعوى تتّصف بالصحة أو الخطأ. بدورها، تؤكِّد هذه الأفكار على ما سوف أسمّيه العلاقة **الملكيّة** أو **المعرفيّة** للتمثيلات مع الوعي.

من المهم التفريق بين هذه العلاقات وعلى وجه الخصوص بالنظر إلى نيّة كانط المحتملة للاحتجاج على أنّه يتبيَّن بالنسبة إلينا أنّ الأشياء التي تنطبقُ عليها هذه الأفكار تتواجدُ في نفس الوقت وتتعلَّق ببعضها بالضرورة. بتعبيرٍ آخر، قد يرغبُ كانط بإظهار أنّ جميع التمثيلات التي يُمكن لنا امتلاكها ينبغي إمّا أن تكون معرفيّةً بشكلٍ مُباشر كأحكام التجربة مثل «× هو ý »، أو بشكلٍ غير مباشر كأحكام الإدراك الحسّيّ مثل «يبدو أنّ × هو ý » التي يُمكن لها بالضرورة أن تندرج في عمليّة إدراك «الحالة التي أعتقدُ فيها أنّ × هو ý ».

لهذه الفروقات أهمّيّة كبيرةٌ فيما يتعلَّقُ بمسألة انطباق المقولات. إنّ الاحتجاج الذي ينبثقُ أوّلًا من المعنى المعرفيّ للإدراك الشعوريّ يُظهر أنّ المقولات لازمةٌ ما دامت توجد الحاجة إليها للحكم (كما في «الاستنتاج الميتافيزيقيّ» لدى كانط).

إذا اعتقد الفرد إذًا، كما يفعلُ كانط، أنّ أحكامنا (التحديديّة) تعتمدُ على الحدود المقدَّمة -وبالتالي على أشكالٍ معيَّنةٍ من الإحساس- فإنّ الاعتقاد بمثاليّة هذه الأشكال سوف يتسبَّب بالعرقلة من خلال استخدام المقولات المستَنْتَجة (عبر العلاقة المعرفيّة) من أجل تحديد الأشياء بحدِّ ذاتها. من ناحيةٍ أخرى، إذا اعتقد الفردُ أنّ المقولات قابلةٌ للاستنتاج فقط من الصيغة المِلكيّة للإدراك الشعوريّ، فلن يحدث تقييدٌ أصليٌّ للمقولات المستَخْرَجَة، ولن تتوفّر حاجةٌ

واضحة للتفكُّر بما تتضمّنه شروطُ الحُكم. بتعبيرٍ آخر، يكون الفرد في الموقع الطبيعيّ ليُصبح مثاليًّا بشكلٍ تامّ ومُتحيِّزًا إزاء أيّ فرضيّةٍ للتقييد كما كان هيغل. (نُلاحِظُ أيضًا أنّ هذا النوع من فهم الإدراك الشعوريّ يُمكنه تلبية الحاجة التي ناقشناها آنفًا، والتي تقتضي وجودَ نوعٍ من العنصر الذهنيّ الذي لا يمتلك أيّ نتائج ذاتيّة مباشرة.)

إنّني أؤكّد أنّ هذا المسار الفكريّ لا يُمثِّلُ فقط طريقًا كان بإمكان هيغل أن يسلكه، بل طريقًا قد سلكه بالفعل.

لقد قام هيغل بشكلٍ صريح بالالتزام بالدمج الحاسم المطلوب في هذا المسار حينما عرَّف الإدراكَ الشعوريّ النقيّ بالعمليّة التي تقوم من خلالها 'الأنا' بجعْل مواد (التمثيل) مُلكًا لي.

في موضعٍ آخر، يدّعي هيغل أيضًا أنّه:

يتمُّ الإعلان عن القاعدة المحدَّدة للمقولات عبر المنظومة الحاسمة للاندراج ضمن الهويّة الأساسيّة ل'الأنا' في الفكر-وهو ما يُطلِقُ عليه كانط الوحدة المتسامية للوعي الذاتيّ.

تُساهمُ لغةُ كانط بإحداث هذا الدمج. بالإضافة إلى العلاقة المعقَّدة والوثيقة بين ما تُغطِّيه كلٌّ من حاستيّ الإدراك الشعوريّ، التي توجد الحقيقة التي تُفيدُ أنّ كانط يتحدّثُ أحيانًا عن مبدأه لهذا الإدراك، وكأنّه يمتلكُ معنىً وجوديًّا -أي كأنّ الموضوع هو كيفيّة اتّصال جميع تمثيلاتنا الممكنة بشكلٍ ضروريّ **بوجودنا** الفرديّ المفكِّر بها. من حُسن الحظ أنّ كانط يقول ما يكفي في موضعٍ آخر للإشارة إلى الصعوبات الكامنة في إسناد الاستنتاج إلى الصيغة المِلكيّة للإدراك الشعوريّ. في قسم المغالطات، يُشير كانط إلى أنّ الاحتجاج يجتازُ الامتحان حتى مع فرضيّة وجود تعدُّديّةٍ نهائيّة في المواد الكامنة في العمليّة التي يتمُّ من خلالها توحيد الفكر تركيبيًّا. في الاستنتاج بحدّ ذاته، يُؤكّد كانط أنّ الشرط المعرفيّ «للوحدة الموضوعيّة للإدراك الشعوريّ» هو بالفعل الفرضيّة الأساسيّة في احتجاجه، وليس مجرَّد حقيقة انتماء التمثيلات إلى وعيٍ واحد كما هو السائد في الوحدة الذاتيّة للعلاقات الترابطيّة.

توجد صعوبةٌ إضافيّة لدى التأكيد على صيغة التملُّك، وتتمثّلُ في الغموض الكامن في

معنى قولنا بأنّ فعلنا هو الذي يصنعُ تمثيلاتنا الخاصّة بنا، كما يُشيرُ هيغل نفسُهُ حينما يسخرُ من «ملازمة» التمثيلات للعقل، فإنّنا لا نمتلكُ مفهومًا مهمًّا عن أيِّ تمثيلٍ لا يكون عقليًّا. إنّ الطبيعة الاتّكاليّة للتمثيلات تجعلُها قابلةً للانتساب إلينا بغضِّ النظر عن أيِّ شيءٍ قد نفعله. بالإضافة إلى ذلك، إذا وُجد فعلٌ تستطيعُ من خلاله التمثيلات أن تنتسبَ إلينا، فمن الملفت للنظر أنّ مبدأ الإدراك الشعوريّ (وفق هذا التفسير) يُفيدُ أنّ هذا الفعل لا يتضمّن أثرًا أو تقييدًا خاصًّا، فكُلُّ التمثيلات تخضعُ له، وحين توضع في علاقةٍ مع ذاتها لا يُفترضُ أن تتغيَّر. (إنّني أشتبه أنّ هذه الحقيقة ترتبطُ بالنقطة السابقة التي أكَّد عليها هيغل حول ضرورة انقياد الكثرة لنا على نحوٍ تامّ. من الواضح أنّ هذا صحيحٌ بمعنى عدم وجود شيءٍ تملكه المعلومات قد يعرقلها بديهيًّا عن **هذا** النوع من «الفعل» العقليّ). من ناحيةٍ أخرى، إذا قيل إنّ المقصود من الإدراك الشعوريّ هو مجرَّد العمليّة المألوفة المتمثِّلة بالاستحضار الصريح لسلسلةٍ محدَّدةٍ من التمثيلات إلى الذهن ومنْحها خاصيّة الحيويّة التي تفتقرُ إليها التمثيلات الأخرى، فينبغي الاحتجاج بأنّ هذا الأمر يهدفُ إلى التماس مفهومٍ تجريبيٍّ للإدراك الشعوريّ كان ينبغي لمفهوم التمثيل النقيّ للأنا أن يُقصيه على وجه الدّقة. قد يكون هذا الإدراك الشعوريّ مسؤولًا عن علاقةٍ واضحة بالتمثيلات، ولكن لا يُمكنه إدّعاء بداهة انطباقه على جميع التمثيلات، وسوف يفشلُ في استيفاء مُتطلّبات كلٍّ من الفلسفة المتسامية والمثاليّة المطلقة.

إلى حدّ الآن، يبدو أنّ نقْد هيغل لكانط يستفيدُ على أحسن الفروض من دمْج الانطباق الجوهريّ -ولكن غير العام- للهيئة المعرفيّة لمبدأ الإدراك الشعوريّ مع الطابع العام حقًّا -ولكن الجوهريّ ظاهريًّا- للصيغة المِلكيّة للمبدأ. هذا ليس كامل البيانّ، حيث إنّه في معالجته الأخيرة لكانط يُحاول هيغل بشكلٍ أكثر تفصيلًا توضيحَ نوع الفعل الذي يعتبر أنّه له دخالةٌ في الإدراك الشعوريّ، ويعترفُ أنّ كانط لا يشرحه «على وجه التحديد» بهذه الطريقة.

«أنا المجرّد العام كُليًا وغير القابل للتحديد نهائيًّا. ما دمتُ أضعُ مضمونًا تجريبيًّا في الأنا -أي أدركه شعوريًّا- ينبغي أن يدخل في بساطة الأنا. لكي يستطيع المضمونُ الدخولَ في الواحد (*das Eine*) -بساطة الأنا- ينبغي أن يُبسَّط بحد ذاته وتستولي عليه البساطة. وعليه، يُصبح المضمون في الوعي واحدًا، ويُصبحُ مضموني. أنا الأنا، أنا

واحدٌ. وعليه، توضع الفكرة في اتِّحادٍ وتُصبح واحدة...ما يُنتجه الفكر هو الوحدة، وبالتالي يُنتجُ ذاته؛ لأنّه واحد...كلُّ ما ألمسه ينبغي أن يستطيع فرضَ نفسه في هيئات (تركيب الإدراك الشعوريّ) للاتِّحاد».

في هذه الدعوى، يُعبِّرُ هيغل عن تركيبٍ يتألَّفُ من تفسيره الراديكاليّ السابق للأنا على ضوء قوّةٍ مُنتجة وعلى مفهومه المِلكيّ اللاحق للإدراك الشعوريّ، ولعلّ هذا التركيب كان دائمًا يدورُ في خاطره، ولكنّه لم يُوضحه من قبل. وعليه، تمَّ منحُ الأنا قوةً خاصّة للغاية تتجاوزُ مجرد تحديد كون التمثيل مُلكًا للفرد، وأمّا الإدراك الشعوريّ، فيُقال بتضمّنه لفرْض هيئة البساطة على التمثيل، وهي التي تسمحُ بالتالي للتمثيل أن يُصبح مُلكًا للفرد. للأسف! يبقى مفهوم تبسيط فكرةٍ ما غامضًا تمامًا كنسْبتها مباشرةً لي. مرّةً أخرى، لا يتمُّ توضيح كيفية منْح شيءٍ للفكر لا يمتلكه الفكر بالأصل. من ناحيةٍ أخرى، إذا تمَّ اقتراحُ فعلٍ عاديٍّ -كتبسيط الفكرة من خلال إضفاء نغمةٍ حيّة أو شخصيّةٍ عليها- فإنّ هذا يتعارضُ أيضًا مع النطاق العام الضروريّ الذي ينبغي أن يتّصل بالإدراك الشعوريّ. إحدى وسائل الخروج من هذا المأزق هي التحوّل عن مناقشة ما ينبغي فعلُه لفكرةٍ أو تمثيلٍ ما من أجل تبسيطهما، والانتقال إلى مُناقشة شروطِ تبسيط تعدُّديّة أو «خليط» المعلومات بمعنى توحيدها. ولكن تبرزُ معضلةٌ أخرى، إذ يبدو أنّه بالإمكان توضيح أيٍّ من هذين الشرطين بأدنى المصطلحات التي -كما أشار هيوم- لا تحتاجُ لأيِّ إشارةٍ إلى الأنا فضلًا عن المثاليّة المطلقة، أو قد يتمُّ التركيز على نوعٍ أغنى من الاتِّحاد -كاتِّحاد الحُكم- وبالتالي يُستَقْدَم المعنى المعرفيّ للإدراك الشعوريّ الذي يتجنّبه هيغل ويُميِّز مقاربةَ كانط عن مقاربته.

بالرغم من فشل اعتراض هيغل الأول بسبب اعتماده على تفسيرٍ خاطئ وغير ملائم جوهريًّا (بالنظر إلى النتائج المحدودة للمفهوم الهيغليّ للإدراك الشعوريّ)، تجدرُ الإشارة إلى أنّه يتوافقُ على الأقل مع عامّة التفاسير الحديثة للاحتجاجات المتسامية وعلى وجه الخصوص مع العديد من الصيغ الجديدة شبه الستراوسونيّة للاستنتاج التي تُستخلصُ من المعالم التي أدَّت بكانط في النهاية إلى تبنِّي المثاليّة المتسامية. بهذه الطريقة، يُعبِّر هجومُ هيغل عن ردٍّ مؤثرٍ ومفهومٍ للغاية على كانط، وهذا الردّ قابلٌ للانفصال عن أيِّ مايتافيزيقيا خاصّة من حيث المبدأ إن لم يكن بالأصل. علاوةً على ذلك، حتّى لو بالغَ هيغل في الدعوة إلى احتجاجٍ

جدليٍّ ينطلقُ من مقولةٍ واحدة ليشمل سائر المقولات، وحتى لو لم يكن عادلًا في اتّهامه لكانط باتّباع منهجيّةٍ «تاريخيّة» و «نفسيّة» فحسب في الاستنتاج الميتافيزيقيّ، لا يسع الفرد إلا أن يستشعر امتلاك هيغل لشعورٍ أقوى بالحاجة إلى استنتاجٍ ميتافيزيقيٍّ كاملٍ ومُقنع تمامًا، **ولهذا السبب** فإنّ دعوته لتحصيل دليلٍ أشدّ على المقولات تتلقّى قبولًا حسنًا.

نقد الرواية الميتافيزيقية لكانط

إنّ الاعتبارات التي تمّ تقديمها لحدّ الآن تجعلُ التعامل مع اعتراض هيغل الثاني أمرًا سهلًا نسبيًّا، أي بالنسبة لكانط إنّ

«العموم والضرورة اللَّذَين نعثرُ عليهما في الإدراك... يبقيان افتراضًا في النهاية؛... وأكثر ما فعله كانط كان تقديم تفسيرٍ لهذه المعلومة».

يكمنُ أساسُ هذا الاعتراض في الفكرة التي تُفيدُ أنّ نقطة كانط الرئيسة هي مجرَّد هيئة الإلزام، وأنّ الاستنتاج يُعادلُ روايةً ميتافيزيقيّةً محضة لكيفيّة قيامنا بفرْض المقولات، وبالتالي عدم امتلاكها لحقيقة مُطلقة. مُجدَّدًا، يقومُ هيغل بدمْج حجة الاستنتاج لتتناسب مع (فهمه) لعقيدة المثاليّة لدى كانط، وهو دمجٌ مفهومٌ على ضوء المعلومة التي ذكرناها للتوّ حول غفلة هيغل عن احتجاج كانط على المقولات. لعلّ التشجيع على هذا الدمْج قد ورد أيضًا في كتاب كانط «التمهيدات»، حيث تُؤخَذ «الضرورة في الإدراك» كافتراض، ولكنّنا نعلمُ أنّ منهجية «التمهيدات» ليست كمنهجية «نقد العقل المحض». مهما يكن، فإنّ نظرةً إلى بعض الاحتجاجات كتلك الواردة في قسم القياس الثاني تُظهر نيةَ كانط لاشتقاق مبدأ الضرورة وليس مجرَّد افتراضه.

لا يعتني هيغل بهذه النقاط الواردة في النص، وعلى أيِّ حال ربما لم يكن راغبًا بمنْحها وزنًا كبيرًا. بملاحظة تحليلنا للاعتراض الأوّل، يبدو من المحتمل أنّه في ما عدا الحجّة التي تهزمُ التشكيك والمثاليّة الجزئيّة (من خلال استنتاج بُنية العالم عبر ما هو ممنوحٌ داخل الصيغة المِلكيّة لتمثيل الأنا)، يميلُ هيغل نحو الرأي الذي يُفيدُ أنّنا ما زلنا فقط على مستوى الافتراض و«التوضيح» وليس تجلّي الضرورة الأصيلة. إنّ إسناد هذا الرأي يبدو أنسب إذا ما تفكّرنا بشروط هيغل العالية عمومًا لما يُعدُّ دليلًا، وإذا استذكرنا العدد الكبير للمفسِّرين المعاصرين

للاحتجاجات المتسامية الذين مالوا نحو افتراض أنّه بغضِّ النظر عن دحض التشكيك، يخسرُ استنتاج كانط القوّة المعرفيّة، ولا يُمكنه إلّا أن يمتلكَ معنىً ميتافيزيقيًّا غريبًا. يُوافق هيغل بشكلٍ صريحٍ على هذا الافتراض حينما يُصرِّحُ أنّه مع افتراض «**الشيء الذي يَحُسُّ والشيء المحسوس، تُطرد كلّ الفلسفة (الحقيقيّة) من الميدان**». هنا، لا تُثَمَّن الفكرة الكانطيّة التي تُفيد ابتداء الحجّة ببعض افتراضات الفهم السليم لتنتقل إلى الكشف عن اعتمادها على مبادئ متنوّعة مُثيرة للجدل يُراد لها تشكيل إطارٍ مفهوميٍّ ضروريّ.

في خلاصة القول، يُقدِّمُ كانط دليلًا متواضعًا نسبيًّا ينطلقُ من: أ) طبيعة الحُكم التجريبيّ ليصل إلى: ب) لائحة المقولات الصحيحة، ومن ثمّ إلى: ج) منظومة المثاليّة المتسامية، بينما يرغبُ هيغل باستنتاجٍ راديكاليٍّ يبدأ بنقطةٍ متقدِّمة على (أ) -على سبيل المثال: قوّة ملكيّة محضة أو «تبسيطيّة» للإدراك الشعوريّ- تتجاوز (ج) لتصل إلى (د): منظومة المثاليّة المطلقة. بما أنّ هيغل لم يعثر على هذا الاحتجاج الراديكالّي في «نقد العقل المحض»، فإنّه يُوبِّخ كانط بسبب عدم انتقاله المباشر من النقطة المتقدّمة على (أ) ليصل إلى (ب)، ومن ثم عدم انتقاله افتراضًا إلى (ب) على الإطلاق؛ بل الانتقال فقط إلى (ج). من خلال غفلته عن البُنية الرئيسة لاحتجاج كانط، غفل هيغل كغيره من المفسِّرين عن الاعتبارات الفرعيّة المهمّة التي تجعل الانتقالات من (أ) إلى (ب) ومن (ب) إلى (ج) مُمكنة. سوف نقومُ لاحقًا بالتأكيد على الحذف الوارد في الاستدلال الثاني، أمّا الهفوات الأساسيّة في الاستدلال الأوّل فإنّها لا تتعلَّقُ فقط بالمعنى المعرفيّ للإدراك الشعوريّ؛ بل باستعمال الهيئات النقيّة للحدس أيضًا، وهذا أمرٌ حاسمٌ في استنتاج كانط بأنّ المقولات يمكن أن تتطابق بشكلٍ تام ضمن تجربتنا.

أيضاً لا يبدو أنّ اعتراض هيغل الثالث على كانط يتّصلٌ بشكلٍ وثيق بتفاصيل الاستنتاج الكانطيّ؛ لأنّ هيغل يُصرِّحُ في طرحه الأصليّ بأنّ الإشكاليّة عامّة جدًا وتنطبق أيضًا على لوك[1]. يُوجِّهُ هيغل هذا الاعتراض ضدّ جميع الفلاسفة الذين يُحاولون تحديدَ نطاق المعرفة وحدودها من خلال فحص ملكاتنا الإدراكيّة أوّلًا، وبالتالي يغفلون عن أنّ الاستفسار الأوّليّ هو بحدِّ ذاته جزءٌ من عمليّة المعرفة. في كتاب **الفينومينولوجيا**، لم يذكر هيغل اسم كانط لدى تقديم هذا الاعتراض بهيئته الأكثر شهرة، ولكن من الواضح أنّه يقصدُ الإشارة إلى كتاب **نقد**

[1]-Locke

العقل المحض حينما يُهاجِمُ مشروعَ الاستفسار الأوّليّ المنطلِق من مفهوم المعرفة «كوسيلةٍ» أو «أداةٍ» ينبغي فحصُ إمكانيّة الاعتماد عليها سلفًا.

في عرضه للإشكاليّات التي يُعتَبُر أنّ هذه الفلسفة النقديّة تؤكّد عليها - أي أنّ وسيلة الإدراك الخاصّة بنا يُمكن أن تكون غامضة أو جزئيّة بسبب كونها مُتلقّية، وأنّ أدوات معرفتنا يُمكن أن تكون مُحرّفة باعتبار فعاليّتها- يقصدُ هيغل قطعًا مطابقتها مع مفهوم كانط عن هيئاتنا البديهيّة للإحساس والفهم.

يتّسمُ هيغل باللامبالاة الكبيرة في شرحه للصعوبة الكامنة في هذا المفهوم، وتتمثّلُ طريقته المفضّلة للتعبير عنه في تصريحه بأن الفيلسوف الناقد يرتكبُ خطأ «الامتناع عن النزول إلى الماء قبل تعلُّم السباحة». إذا كانت هذه هي الصعوبة محلّ النقاش، يبدو أنّه بالإمكان التعبير عنها بشكلٍ أقلّ مجازيًّا على ضوء ما تناوله **رودريك تشيسهولم** [1]تحت عنوان «إشكاليّة المعيار». بشكلٍ عامّ، يبدو أنّه من أجل تقديم ادّعاءٍ مَدركيّ على الوجه المناسب، ينبغي أن يعلم الفردُ أوّلًا استيفاءَ الادّعاء للشروط التي تجعل منه إدراكًا، ولكن يبدو أنّ الفرد لا يستطيع معرفة ذلك (أي ما هي شروط هذا الإدراك) إلّا إذا حظي مُسبقًا بمعرفة بعض الأمور المحدَّدة.

اختار **تشيسهولم** حلَّ هذه الإشكاليّة عبر وسيلةٍ «**خاصّة**»، وليس «**منهجية**»، وصرَّح بوجود أمورٍ محدَّدة نعرفها قبل علمنا بالمعيار العام الذي يجعلها معروفة، ومن خلال التأمُّل بهذه القضايا المحدَّدة يُمكننا صياغة المعيار العام. في المقابل، يبدو أنّ الفيلسوف الناقد هو عالمٌ منهجيّ يحثُّ على منع بعض الادّعاءات المعرفيّة إلى حين تأكُّده من بعض المبادئ العامّة، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى إدراكه للصعوبات التي ذكرناها حول «أدواتنا» الإدراكيّة. استنادًا إلى هذه المبادئ، ومن خلال فحصنا لقدرتنا على إشباعها، يُمكن تطوير استفساره الأوّليّ ليُصبح بيانًا عامًّا عن بُنية معرفتنا ونطاقها.

يبدو أنّ هذا ما كان يقصده كانط على وجه الدِّقة حينما طرح استنتاجًا يتألّفُ من مبادئ بديهيّة، ومن ثمّ تفسيرًا مثاليًّا عن نطاقها. إذا اقتنعنا بأنّ هذا ما كان يقصده كانط بالفعل،

[1]-Roderick Chisholm).

فمن الطبيعيّ الاعتراض عليه من خلال إثارة إشكاليّة المعيار والتساؤل عن كيفيّة استنتاج المبادئ العامّة دون الإقرار أوّلًا ببعض الادّعاءات المعرفيّة، أي أن نسأل عن كيفيّة تصميم كانط على تعلُّم السباحة دون التبلُّل بالماء. ولكن إذا قمنا بدلًا من ذلك بتناول تفسير مشروع كانط في مقابل تفسير هيغل الذي وَرَد في الجزء الأوّل من تحليلنا، فلا توجد أيُّ إشكاليّة. يعودُ السبب إلى أنّه وفقًا لذلك التفسير، لا يهدفُ الاستنتاجُ إلى تقديم حلٍّ منهجيٍّ للإشكاليّة العامّة لمعيار المعرفة؛ لأنّه يفترضُ وجودَ بعض العبارات المسوَّغة على سبيل المثال:

(«يحدث شيءٌ في نقطةٍ محدَّدة») ويسأل فقط عن المبادئ البديهيّة التي تقتضيها تلك العبارات. وعليه، إذا شكّل ما قدّمناه كامل اعتراض هيغل الثالث، يُمكن رفضه (كنقدٍ مباشر لكانط) بنفس الطريقة التي رُفضت فيها الاعتراضات السابقة.

ولكن يتّضحُ أنّه يوجد شيءٌ إضافيٌّ في الاعتراض الثالث، إذ يُؤكِّد هيغل على أنّ الخطأ الأساسيَّ المتمثّل بالتعامل مع المعرفة- أو قدرتنا الإدراكيّة- كأداة يرتبطُ بشكلٍ وثيق مع (ما أطلقنا عليه) إشكاليّةَ المعيار. غالبًا ما يقومُ هيغل بشرح الصعوبة (أو المياه العميقة) التي يُفترض دخولُ كانط فيها هنا، وذلك حينما يصرِّحُ بأنّه من خلال افتراض كانط لوجود هذا المفهوم «**الأدواتيّ**» للمعرفة، فقد أغفل الفرقَ الكبير بينه وبين الأدوات الحقيقيّة، بينما يُمكن أن نختبر أداةً عاديّة وحدها لمعرفة سلامتها (مثلًا: من أجل تفقُّد مِطرقة لا يتحتّمُ علينا استعمالها فضلًا عن ضربها بمطرقة أخرى)، إلّا أنّ إدراكنا هو على نحوٍ يبدو أنّ عدم وجود أيِّ اختبارٍ لا يقتضي استعمالنا لإدراكنا. بالتالي، هناك شيءٌ قابلٌ للمناقشة بشكلٍ جوهريٍّ حينما نفترضُ أنّ الإدراك هو مجرّد أداة، وحينما نتخلّى عن هذا الافتراض نكون قد تخلَّينا عمّا يطرحه هيغل كدافع الفلسفة النقديّة (أي فكرة الاختبار المسبَق لكيفيّة عمل هذه الأداة).

للأسف، تتضمّنُ هذه الطريقة الجديدة لصياغة اعتراض هيغل الإيحاءَ المضلِّل الذي يُفيدُ أنّ المفهوم الأدواتيّ للمعرفة (كما وضّحناه للتوّ) هو **مُسلَّمة** في فلسفة كانط. لعلّه يبدو كذلك بالنسبة لبعض الفلاسفة، ولكن فيما يتعلَّق بكانط ينبغي أن نَذكُرَ من جديد أنّ المقصود على وجه الدِّقة من الحديث عن أنواع الحدس والفهم هو الاستنتاج في احتجاجه وليس نقطة الانطلاق. يعتقدُ كانط أنّه من الخطأ أن نفترض أنّ تمثيلاتنا التجريبيّة تكشفُ الأمور بشكلٍ

مباشر كما هي في ذاتها؛ لأنّ أساس هذا الافتراض بالكاد يكونُ واضحًا، ومن المؤكَّد أيضًا أنّ كانط يعتقدُ بأنّ تاريخ الخلافات الميتافيزيقيّة يُبرِّرُ نوعًا من التقييد الأوّليّ لمسألة إمكانيّة الاعتماد على العقل حينما يتجاوزُ الميدانَ التجريبيّ، ولكنّ كلُّ هذا لا يعني أنّ كانط يقول **منذ البداية** أنّ ما ينبغي استعماله هو **فقط** الهيئات التي نمتلكها والتي تُتيح لنا الوصول إلى الأشياء. بل على العكس، حينما تُكتَشَفُ هذه الهيئات وتُفصَّل، تُصبح مسألةُ إظهار أنّها مجرّد أدواتٍ نمتلكها للوصول إلى شيء غير واضح بالنسبة لنا نقطةً إضافيّة.

هنا، قد يُصِّر الفردُ بأنّ اعتراض هيغل لا يتّصل بالاعتقاد بوجود أداةٍ إدراكيّة متميِّزة عن الأشياء بحدِّ ذاتها (وهو ما يُسمِّيه **هيغل** «**المطلق**»). ما دام يصدقُ أنّ المعرفة لا يُمكن أن تُشبه أداةً عادية، يبدو أنّ هذا يكفي لجعْل أيِّ حديثٍ عنها كوسيلةٍ أو كأداةٍ أمرًا غير مناسب. وعليه، إذا لم تكن الفلسفة النقديّة خاطئة من البداية، إلا أنّها تُخفق في النهاية. يتمثّل ردُّ كانط على هذه النقطة في التصريح بأنّ كلَّ ما يلتزمُ به هو **المقايسة** بين قوى الإدراك والأدوات، وهي مقايسةٌ تمتلك معنىً خاصًّا ينتجُ عن الاحتجاج على استقلاليّةٍ معيّنة للأشياء عن أذهاننا. على نحوٍ أدقّ، قد يُجيبُ كانط أنّه بينما تستطيعُ القدرة الانعكاسيّة لملَكتنا الإدراكيّة بشكلٍ عام والنطاق الشامل لجزءٍ محدَّدٍ من تلك الملكة أن يجْعلاها على خلاف أداةٍ عاديّة، إلّا أنّه من الصحيح أنّ هذا الجزء من ملَكتنا الإدراكيّة يستطيعُ استعمالَ مبدأ التناقض لاختبار الأجزاء الأخرى، وقد تُشير نتائج الاختبار إلى أنّ تلك الأجزاء تمتلكُ نطاقًا محدودًا، وفي ذلك الإطار تبدو أنّها وسائل إعلاميّة أو مجرَّد أدوات. بالتالي، إذا وُجدت التناقضات التي تنشأ حينما تجتمعُ بعض الافتراضات التعقُّلية مع فرضيّةٍ ميتافيزيقيّةٍ مُحدَّدة كفرضيّة الواقعيّة المتسامية (وفقًا لقسم المتناقضات[1]، فبإمكان الفيلسوف الناقد (الذي لا يُجبرَ على الالتزام بنقطة انطلاقٍ غير مُسلّمة) أن يؤُكّد على رفضه للفرضيّة الميتافيزيقيّة. أمّا إذا صودف أنّ إحدى نتائج هذا الرفض تتمثّل بالتأكيد على وجود فجوةٍ بين ما يُمكن معرفته تجريبيًّا عن الأشياء وبين حقيقة الأشياء بحدِّ ذاتها، فمن المناسب أن نقول إنّ ملَكتنا الإدراكيّة المعتمِدة على التجربة تُشبه الأداة التي تصل إلى حدٍّ معيّن فقط.

بالطبع، يُمكن للفرد أن يعترض على الاحتجاجات الخاصّة الواردة في سياق طرح التناقضات

[1]-Antinomies.

المزعومة، ولكنّ هذا الاعتراض لا يُوجَّه ضدّ فكرة الإدراك كأداة؛ بل هو مجرَّدُ اعتراضٍ ضدّ نوعٍ خاصّ من التبرير لإحدى أشكال هذه الفكرة. يُمكن للفرد أن يسعى نحو وسيلةٍ عامّة لمعارضة محاولة كانط للتفريق البنّاء بين ما تستطيعُ ملكاتنا الإدراكيّة معرفته وبين ماهيّة الأشياء في ذاتها، وهذا ما يقومُ به هيغل فعلًا في مجموعته الرئيسة الثانية من الاعتراضات الموجَّهَة ضدّ فلسفة كانط النظريّة -أي نقْد المثاليّة الكانطيّة. في هذا المسار، توجدُ حجّةٌ مُلفِتةٌ للنظر يُمكن اعتبارها وجهًا آخر للاعتراض الثالث على الاستنتاج، وهي أنّه: إذا أردنا التأكيد وفق هذه القاعدة أنّ كلَّ ما نمتلكه هو مبادئ تنطبق على الظواهر فحسب، فإنّ هذا التأكيد البحت سوف يتعارضُ مع فرضية التقييد؛ لأنّه لن يتعلّق بكيفيّة ظهور الأشياء بالنسبة لأدواتنا الإدراكيّة؛ بل سيكون ادِّعاءً على القضيّة بشكلٍ مُطلق. ينبغي أن يتمثّل الردُّ على هذا الاتّهام من قبل المدافعين عن كانط بالتصريح بأنّه لم يُدَّعِ أحد على الإطلاق عدم إمكانيّة معرفة شيءٍ يتمتّع بتمام الحقيقة، بل تتمثّل النقطة الأساسيّة في فرضيّة كانط بأنّ تحديدَ الأشياء يتطلّب الحدس، وأنّ محمولات الخواص الحدسيّة (وتوابعها) الممنوحة عبر هيئاتنا الإحساسيّة لا يُمكنها أن تصف الأشياء كما هي في ذاتها. إنّ التأكيد البحت الذي يُفيدُ أنّ «الخواص الحسّيّة التي نمتلكها ينبغي أن تمتلك مبادئ معيّنة، وبالتالي لا يُمكنها وصْفَ الأشياء كما هي في ذاتها» يتعارضُ مع فرضية التقييد في حالةٍ واحدة فقط وهي إذا قام بمنْح المعرفة المحدّدة للأشياء في ذاتها، ولكنّه لا يفعل ذلك. بالرغم من أنّ هذا التأكيد يمنحُ نوعًا من المعرفة المطلقة، إلا أنّها سلبيّةٌ، وغير محدَّدة، ولا تتطابقُ مع أيِّ فرضيّةٍ يريدُ كانط الاعتقادَ بها.

ترِدُ معالجة هيغل الأكثر شهرةً لهذا الردّ في الهجمة الافتتاحيّة على الفلسفة النقديّة في كتاب **الفينومينولوجيا**،حيث يُشيرُ هيغل إلى أنّ استفسار كانط يُقدِّمُ معلوماتٍ فارغة عن المعنى:

يبدو...أنّ إحدى العلاجات... هي أن نُزيل من النتيجة ذلك الجزء الذي -عبر تصوّرنا لإمكانيّة فهم المطلق من خلال تلك الأداة- ينتمي إلى الأداة، وبالتالي نحصل على الحقيقة النقيّة. ولكن في الواقع، سوف يقومُ هذا التحسين بإعادتنا إلى النقطة التي كُنّا فيها سابقًا...ويقفُ الشيء أمامنا مجدَّدًا كما كان قبل كلِّ هذا العناء الذي قد أدركنا الآن أنّه لم يكن ضروريًّا.

يُمكن أن نُدرك بسهولةٍ أنّ هذه العبارة تُشيرُ إلى مشروع كانط المتمثِّل بإقصاء المكان والزمان عن الميدان النومينيّ، ولكنّ الاعتراض الوارد فيها يُثيرُ التعجُّب للغاية، حيث إنّه يقومُ بمنع المدافع عن كانط من استخدام مفهوم الإبطال المحدَّد الذي يتمثّل في أبسط أشكاله بالفكرة التي تُفيد أنّ الإنكار المسوَّغ لرأيٍ معيَّن لا يُعطينا نتيجةً فارغةً بحتة، بل يزيدُ من فهمنا بمقدارٍ معيَّن. وعليه، حينما يقومُ المدافع عن كانط بإنكار البُعْد المكانيّ-الزمانيّ للأشياء في ذاتها، فإنّه لا يُحدِّد طبيعتها بشكلٍ مؤكَّد، ولكنّه يقومُ بالفعل بتحسين فهمه من خلال تغلُّبه على إحدى الأخطاء الفكريّة الفادحة (**الواقعيّة المتسامية**).

قد تُفهم عبارة هيغل بشكلٍ جدلّي، فلا يغدو معناها أنّ المدافع عن كانط لا يُمكنه أن يستمدَّ أيَّ شيءٍ من اكتشافه لحدود هيئاتنا المعرفيّة، بل عليه إمّا التصريح بأنّه لا يكتسبُ شيئًا من هذا الأمر أو الاعتراف بإحرازه لنوعٍ من المعرفة الأصيلة، وبعد هذا يُمكن أن نُظهر أنّ هذا الإقرار يُفضي إلى الصعوبات. وعليه يُكمل هيغل احتجاجه بالآتي:

إذا كان تفحُّص المعرفة -الذي نتصوّره كوسيلة- يعرّفنا على قانون الانكسار الخاصّ بها، فلا جدوى من إزالة هذا الانكسار من النتيجة؛ لأنّ المعرفة ليست انكسار الشعاع، بل هي الشعاع نفسه الذي تتّصل الحقيقة بنا من خلاله، وإذا تمّت إزالته فإنّ ما تتمُّ الإشارة إليه فقط هو الاتّجاه البحت أو المكان الفارغ.

تُسلِّم (الفلسفة النقديّة) جدلًا بأنّ المطلق يقفُ إلى جانبٍ واحد والمعرفة تقفُ إلى الجانب الآخر وحيدةً ومنفصلةً عن المطلق، ولكنّها مع ذلك حقيقيّة. بتعبيرٍ آخر، إنّ وجود المعرفة خارج المطلق يجعلها بالتأكيد خارج ميدان الحقيقة، ولكنّها بالرغم من ذلك حقيقيّة... (تُكمل الفلسفة النقديّة) في تمييزها بأنّ المعرفة التي لا تُدركُ المطلق -على خلاف هدف العلم- هي حقيقيّةٌ أيضًا؛ وأنّه بالرغم من أنّ المعرفة بشكلٍ عام قد لا تستطيع إدراكَ المطلق، إلا أنّها قادرةٌ على معرفة حقيقةٍ من نوعٍ آخر، ولكن بينما نمضي قُدُمًا سوف نُلاحظ أنّ الكلام العشوائيّ على هذا المنوال يؤدِّي على المدى الطويل إلى تفريقٍ مُحيِّر بين الحقيقة المطلقة والحقيقة من نوعٍ آخر...

يتمثّلُ الاعتراض الأساسّي هنا في أنّه: إمّا أن يمنحنا كتابُ نقد العقل المحض «اتّجاهًا بحتًا»

و«مكانًا فارغًا» أو يتحتّم عليه الإقرار بوجود معرفةٍ «هي حقيقيّةٌ بذاتها». ولكن ينبغي أن نُلاحظ أنّه بالرغم ممّا تمّ الاحتجاج عليه بشكلٍ صريح، إلّا أنّه لا يُقال إنّ المعرفة التي ينبغي فرضًا الإقرار بوجودها والاعتراف بأنّها مثارٌ للإحراج بالنسبة لكانط هي الادّعاء العامّ بأنّنا «نعرفُ فقط هيئة 'أداتنا'، أي **قانون الانكسار**، وليس الشيء بذاته»، بل هذه المعرفة هي مجموعة الادّعاءات التي نطرحها عبر هذه الأداة. بتعبيرٍ آخر، يتمُّ التشديد على أنّه ينبغي الاعتراف بأنّ المحتوى الخاصّ بمعرفتنا الحسّيّة («الشعاع بحدِّ ذاته»، أو «المعرفة وحيدةً ومنفصلة -فرضًا- عن المطلق») هي جزءٌ من المطلق، أي هي جزءٌ ممّا هو حقيقيٌّ تمامًا.

بالكاد يكون هذا التشديد وحده مُقنعًا؛ لأنّ هدف قسم المتناقضات هو الاحتجاج التفصيلّي ضدّه، ولكن على الأرجح أنّ هيغل لم يقصد أن يكون ادّعائه مُقنعًا في هذا المورد؛ لأنّه قد أدرجه ضمن مقدّمةٍ مختصرة فقط، ولا يُمكن حلّ القضيّة إلّا حينما يقومُ هيغل ببحث قسم المتناقضات بشكلٍ مباشر ومنهجيّ. سوف نُركِّزُ على هذه الاعتبارات في القسم التالي، ولكن ينبغي أن نوضِّح أوّلًا الأمور التي تعتمدُ عليها. فعلى الرغم من أنّ هيغل قد كرَّر هجومَه العام ضدّ كانط في العديد من الموارد، وكانت لديه الفرصة المؤاتية لأن يقوم بكلِّ بساطةٍ بتفصيل الأسس التي انطلق منها لرفض الفلسفة النقديّة، إلا أنّه لم يُقدِّم فقرةً أبلغ من التي مرّ ذكرها، وإنّ الحديث عن «الأدوات»، و «الأشعة»، و«السباحة» هو كلّ ما يُمكننا العثور عليه تقريبًا -إلى جانب محتويات الأقسام التي تتناول المتناقضات على وجه الخصوص.

صحيحٌ أنّ الجزء اللاحق من الفقرة الطويلة المقتَبَسَة يطرحُ مسارًا جديدًا للاحتجاج، إلا أنّه لا يتمتّعُ بالمتانة الكافية ليكون له تأثيرٌ كبير. تُفيدُ هذه الحجّة أنّ الإقرار المحض (الذي يستعدُّ كانط قطعًا للإعلان عنه) بوجود الحقائق الخاضعة للتجربة يؤثِّر سلبًا على فرضيّة التقييد والتمييز الفينومينولوجيّ/النومينيّ الذي يتّصل بها. يُفترضُ أنّ التفريق بين «الحقيقة التجريبيّة» و «الحقيقة من نوعٍ آخر» هو «كلامٌ عشوائيّ» و «كلمات تُسلِّم بمعنىً ينبغي التوصُّل إليه».

هذه المسألة ليست بسيطة؛ لأنّه لا بدّ أن يقوم المدافع عن كانط بالتصريح بشيءٍ عن الأنواع المختلفة من الحقائق التي يتصوّرها، أي الحقائق الصوريّة المتسامية عن بُنية إدراكنا التجريبيّ، الحقائق الصوريّة المطلقة عن بُنية الفهم بحدِّ ذاته، الحقائق التجريبيّة المادّيّة عن

أدوات إحساسنا، والحقائق النومينيّة المادّيّة عن طبيعة الأشياء في ذاتها. إنّني لا أجدُ إشكالًا هنا ما دام أنّ كانط يُشيرُ إلى كيفيّة التمييز بين هذه الحقائق عبر عمليّاتٍ مُختلفة من الإثبات (وهي على التوالي: الحجج المتسامية، المنطق الصوريّ، العلم، والحدس الفكريّ)، وما دام من الواضح أنّه لا حاجة لكي تدلّ هذه الفوارق على أنّ الحقيقة بحدِّ ذاتها تتشكّلُ من أنواعٍ مُختلفة (بدلًا من الإشارة إلى وجود أصنافٍ مُختلفة من الأدوات التي ثبتت صحّتها فقط، ووجود السُبل المختلفة للوصول إليها).

يصعبُ تحديد رأي كانط حول مسألة طبيعة الحقيقة بحدّ ذاتها في مقابل طبيعة المعرفة أو أدواتها، ولكن لا يوجد سببٌ للقول إنّ هذا يُفضي إلى ضعفٍ مُحدَّد في الفلسفة النقديّة. أكثر ما يُمكن أن يفعله هيغل هو تأنيب كانط بسبب عدم وضوحه الكافي في مسألة محدوديّات «الحقيقة التجريبيّة»؛ لأنّ كانط يعتبرُ أنّ ما يصدقُ تجريبيًّا على x -مثلًا: أنّ وجوده محدودٌ زمنيًّا- لا يستلزمُ معلومةً مُطابِقة أو تأسيسيّة (وفق الأسلوب اللايبنتزيّ) تنطبقُ على x في ذاته. على العكس من ذلك، يُمكن أن تكون الحقيقة النومينيّة لـ x -مثلًا: أنّ وجوده يخلو من المحدوديّة الزمنيّة- مُناقضةً تمامًا لما يُمكن أن نجزم به تجريبيًّا ولما يُمكن أن يُحلِّله أيُّ فردٍ بالاستفادة من هذه التأكيدات. ولكنّ هذا يعني فقط أنّه بالنسبة لكانط، تتّسمُ الحقيقة التجريبيّة التي نمتلكها بإطارٍ خاصّ غير قابل للاختزال ولكنّه محدود، وينبغي أن لا يُعتَبَر بأنّ هذه الفكرة تضعُ كانط في صعوبةٍ خاصّة. بالتالي إذا كانت «الحقيقة واحدةً» بمعنىً عميق، تبقى -بالرغم من كلِّ ما يُصرِّح به هيغل- نقطةٌ مفهومة فيما يتعلّق بالتفريق بين الأنواع المختلفة من الحقائق التي يُريد المدافع عن كانط تقديمها وهي أنّه: بالكاد تكونُ «كلامًا عشوائيًّا» بتمامها.

بينما ننتقلُ الآن لتقويم المجموعة الثانية من اعتراضات هيغل التي تتمثّلُ برفضه لمثاليّة كانط المتسامية، ينبغي أن نعترف بأنّها تخضعُ للنظر منذ مدّةٍ معيّنة بسبب الطريقة التي قام هيغل بربطها مع مجموعته الأولى من الاعتراضات على فلسفة كانط النظريّة. بالرغم من ذلك، لم ننظر بعدُ في هجمات هيغل الأكثر مباشرة على المفهوم الكانطيّ عن الشيء في نفسه وعلى الاحتجاجات المحدَّدة في قسم الديالكتيك المتسامي، حيث يسعى كانط لإتمام دفاعه عن فرضيّة التقييد.

يتمثّلُ المنظور العام الذي تنطلقُ منه كلُّ هذه الهجمات في مثاليّة هيغل المطلقة التي ذكرنا فيما سبق أنّها تُشبه على نحوٍ بارزٍ المذهبَ الواقعيَّ الواثق للغاية الذي يُمثِّلُ اعتقادًا بشفافيّة كلِّ الواقع بالنسبة لملَكتننا العقليّة. بالطبع، يُدخلُ هيغل إلى هذه المثاليّة مجموعةً من التفاصيل الغائيّة التي لا يسهلُ تقبُّلها، حيث يقول إنّ العالم ليس مُنفتحًا على العقل بالضرورة فحسب؛ بل هو منفتحٌ عليه أيضًا إلى درجةٍ يبدو وكأنّ فكرةً خارقةً للطبيعة -بالمعنى التامّ للعناية الإلهيّة- هي التي أحدثتْ الواقع وجميع أشكاله الأساسيّة (يسمحُ هيغل بدرجةٍ من الإمكان، ولكنّ وجود هذه الدرجة بحدِّ ذاته تابعٌ لهذه الفكرة الخارقة للطبيعة). بالرغم من أنّ الأبعاد الأكثر حيويّةً من المثاليّة كانت مهمّةً بالنسبة لهيغل، إلا أنّها لا تعنينا؛ لأنّ سؤالنا يتمحورُ ببساطةٍ حول وجود **أدنى** طريقٍ يقوم هيغل من خلاله **بإظهار** ضرورة رفض القيود التي يضعها كانط على العقل.

للأسف! ليس من السهل على الدوام التفريق بين الأبعاد الأدنى أو الأكثر حيويّة من نقد هيغل. على سبيل المثال، في محاولته لوضع المدافع عن كانط في موقفٍ مُحرج حول مكانة الحقائق التجريبيّة، يُريدُ هيغل في النهاية أن يؤكِّد على تقديمه للشرح الأفضل عن كيفيّة امتلاك «الشعاع بحدِّ ذاته» -أي ميدان الظواهر- لنوع الحقيقة الذي يُمثّلُ **جزءًا** من المطلق. بالنسبة لهيغل، تكمنُ حقيقةُ الظواهر (و«كذبها» بمعنىً ما) في طبيعتها كظواهر محضة، أي الحقيقة التي تُفيد أنّه باعتبار كونها محسوسة ومحدودة فقط، فإنّها تتطلَّبُ شرحًا نهائيًّا يتمُّ عبر مفهومٍ عقليّ مُرتكز ذاتيًّا. تصدقُ الظواهر ما دامت قائمةً على العقل بطريقةٍ يُمكنُ الكشفُ عنها إمّا من الأسفل للأعلى كما في كتاب **الفينومينولوجيا،** حيث إنّ المفاهيم المقيَّدة للأشياء المحدودة تؤدِّي بنا إلى شرحٍ شامل، أو من الأعلى للأسفل كما في كتاب **المنطق،** حيث تنفتحُ سلسلةُ المقولات المنطقيّة الأساسيّة بطريقةٍ تكشف عن بُنية العالم التجريبيّ. أمّا بالنسبة للمدافع عن كانط، فإنّ الفجوة بين الظواهر والأشياء في ذاتها هي مُطلقة، حيث لا نستطيع في أيٍّ من الاتجاهين أن نستخرج الخواص (المحدَّدة الوضعيّة) لإحداهما من الأخرى. كذلك، لا تكمنُ حقيقة الشيء التجريبيّ في ارتكازه على شرحٍ نهائيّ -أي فكرةٍ معروفة (خارقة للطبيعة)- بل على اتّساقٍ داخليٍّ مع العمليّات المحدودة (ذي البُنية البديهيّة) لاستفساراتنا التجريبيّة.

هذا يعني أنّه إلى جانب الاعتراض العام على تفريق كانط بين مستويات الحقيقة التي قمنا باستعراضها في القسم السابق، تستندُ أقصى اعتراضات هيغل ضدّ كانط على ادَّعاءٍ في غاية التفصيل حول استلزام الظواهر والواقع لبعضهما البعض. لا يوجد طريقةٌ لاختبار هذا الادّعاء الآن؛ ولذلك أعترفُ أنني أتحدّى هيغل فيما يتعلّقُ بأبعاد نقده التي يُمكن اقتطاعها عن تفاصيل منظومته الميتافيزيقيّة الوضعيّة. لا ريب أنّ المدافع التقليديّ عن هيغل سوف يعتبرُ هذا التحدِّي ناقصًا وغير عادل، ولكنّني أفترضُ وجود بعض الأسباب المفهومة وراءه، وأنّه إذا أراد المدافع عن هيغل أن يقتحم النقاشات المعاصرة في الفلسفة النظريّة، فينبغي أن يتمّ ذلك عبر بعض الاحتجاجات التي لا تتطلَّبُ الرجوعَ إلى (الأجزاء الأكثر تفصيلًا) من المنظومة الهيغليّة. بالإضافة إلى ذلك، فإنني أفترضُ أنّ هيغل نفسَه ما كان ليعتبر أسلوبي غيرَ عادلٍ تمامًا، حيث إنّ العديد من الاقتباسات المستخرَجَة من منشورات جينا[1] القديمة أظهرت أنّ هيغل قد قام بوضوح بصياغة نقده الأساسيّ الموجَّه ضدّ كانط قبل تطويره لمنظومته الخاصّة، (وكما تُظهر المقتطفات الموازية في النصوص المتأخّرة) ما صاغه آنذاك بقي حتى النهاية أساسَ نقده المباشر.

يبقى علينا بحثُ ثلاثة أبعادٍ رئيسة في هذا النقد وهي: أ) الهجوم العامّ على مفهوم الشيء في ذاته؛ ب) المعالجة العامّة لدليل كانط الأساسيّ على المثاليّة في قسم المتناقضات؛ وج) المعالجة الخاصّة لعقائد معيَّنة وردت في قسم الديالكتيك التي تتماشى مع المثاليّة المتسامية.

يأخذُ الاعتراض الأوّل العديدَ من الأشكال، ولكن يبدو أنّها تعتمدُ جميعًا على الافتراض الذي يُفيدُ أنّه ينبغي أن تتساوى المقولات مع معناها الحسّيّ، وبناء عليه تُشيرُ فرضيّة التقييد إلى أنّه بما أنّنا لا نستطيعُ تطبيق المقولات خارج الشروط الحسّيّة والظواهريّة التي تمّ التعبير عنها في قسمي التخطيطات[2] والمبادئ[3]، فإنّ ميدان الأشياء بذاتها محجوزٌ بشكلٍ تامّ وغريب عن قوانا الفكريّة: «الحقيقة تتجاوزُ المفهوم بشكلٍ مُطلق»، و «يبقى الموضوع ببساطة-كشيءٍ في ذاته- خارج ميدان الفكر». مرةً بعد أخرى، يُؤكِّدُ هيغل أنّ جوهر مثاليّة كانط يكمنُ في

[1]-Jena Publications

[2]-Schematics

[3]-Principles

«ذاتيّتها» وفي تقييدها للمقولات داخل أذهاننا بشكلٍ تام. بينما يعتبرُ جاكوبي[1] أنّ المقولات محدودة؛ لأنّها تنطبقُ على ميدانٍ مشروطٍ ومحدود، يعتقدُ كانط أنّ هذه المحدوديّة تنشأُ بشكلٍ مباشر عن مصدرها المتمثّل بمفهومٍ سيكولوجيّ محض للنفس.

قد يُجيبُ المدافع التقليديّ عن كانط بأنّ هذه الاتّهامات تغفلُ كليًّا عن الفارق الأساسيّ بين المعنى النقيّ والتخطيطيّ للمقولات. استنادًا إلى هذا التمييز، يُمكن أن يصرِّح المدافع عن كانط (على خلاف جاكوبي) أنّ ما يتجاوزُ الحسّ لا ينتمي إلى ميدانٍ غير مُنظَّم تمامًا، بل هو شيء يُمكن الاعتراف بامتلاكه لنوعٍ من النظام المفهوميّ. يُؤمِنُ جميعُ المفكِّرين بهذا النظام، ويُمكننا أن نُحدِّده كذلك ما دُمنا نستفيدُ من نوعٍ آخر من المعلومات يختلفُ عن المعطيات المكانيّة-الزمنيّة، وهذا يتحقّق بالفعل في ملكتنا الأخلاقيّة. بالتالي، حتّى لو تعذّر تطبيقُ المقولات التخطيطيّة -كتلك التي نجدها ضمن قاعدة السببيّة الزمنيّة- على الأشياء في ذاتها، لا يستلزمُ ذلك أن تكون هذه الأشياء خارج ميدان الفكر كليًا. في الواقع، يعتقدُ كانط أنّه **ينبغي** أن نُفكِّر بأنّ هذه الأشياء تتطابقُ مع نوعٍ نقيّ وأخلاقيّ من السببيّة.

يُمكن أيضًا أن نتصدّى لاعتراض هيغل عبر ملاحظتنا مجدَّدًا بأنّه يغفل عن شكل استنتاج كانط المؤلَّف من خطوتين؛ لأنّه إذا تمّ ربطُ المثاليّة بالمقولات، فيتّضح أنّ أيّ استنتاج لهذه المقولات سيكون مقتصرًا على الظواهر المحضة. ولكن بما أنّ كانط يعتقدُ أنّ مصدر المقولات يعتمدُ على قدرة الحُكم التي لا تخضع لهذه القيود، فثمّة حاجة للرجوع إلى الاعتبارات الإضافيّة من أجل التوصُّل إلى فرضيّة التقييد. إذا لم يكن الأمر كذلك، فلا داعي لتركيزه على الحقيقة التي تُفيد أنّ استخدامنا للمقولات يتضمّن هيئاتٍ خاصّة للإحساس، أو تقديمه في قسم المتناقضات للدليل على المحدوديّات الخاصّة لهذه الهيئات.

لا يغفلُ هيغل عن هذا الردّ الكانطيّ، حيث إنّه يُحاول الوقوف بوجهه من خلال التعليق بأنّ «**الإلتفات إلى الوراء وتوضيح وقوع العقل في التناقضات من خلال تطبيق المقولات فحسب لا يُعَدُّ مخرجًا**».

يُشيرُ هذا الأمر إلى إذعانٍ بعدم وجود حاجةٍ لاعتقاد المدافع عن كانط بأنّ الأشياء بحدِّ

[1]-Jacobi

ذاتها هي غير معقولة بنحوٍ مباشر، وبالتالي تكون «خارج نطاق الفكر» بشكلٍ تام. بالرغم من ذلك، لا يسمحُ هيغل لهذه النقطة أن تُحدِث أيَّ فارق، حيث إنّه يُضيف بسرعةٍ أنّ

«تطبيق المقولات يُعتبر ضروريًّا، ولا يُفترض للعقل أن يتزوّد بأيّ هيئاتٍ أخرى غير المقولات لكي يتمتّع بالإدراك. ولكنّ الإدراك هو تفكيرٌ مُحدِّد ومحدَّد، وبالتالي إذا كان العقل مجرّد فكرٍ فارغ غير محدَّد، فإنّ (هذا العقل) لا يُفكر بأيِّ شيء».

يتضمّنُ هذا الاتّهام التباساتٍ خطيرة، حيث يبدو أنّ هيغل يدمجُ الحقيقة التي تُفيد أنّه (بالنسبة لكانط) تكمنُ ضرورة تطبيق المقولات في اقتضاء **إدراكنا** التجريبيّ لها (راجع الاقتباس السابق) مع الفكرة التي تُفيدُ أنّ المقولات بحدٍّ ذاتها تكون فاقدة للمعنى من دون هذا التطبيق. لا يوجد أساسٌ لأن نستنتج أنّه مع عدم تطبيق المقولات يكون العقل فارغًا تمامًا «ولا يُفكّر بأيِّ شيء». حينما أتصوّر أنّ الله هو علّة العالم، فإنّني لا أدركه طبقًا لمبدأ «القياس الثاني»، ولا أطبِّق مقولةَ السببيّة بمعناها التخطيطيّ، ولكنّني مع ذلك أمتلكُ أمرًا يتميَّزُ عن تمثيلٍ «فارغٍ فحسب». على نحوٍ دقيق، قد أفكّر -ولعلّه من دون تبرير ولكنّه ليس خاليًا من المعنى- أنّ الله يقفُ في علاقةٍ عامّة مع العالم، حيث يكون أيُّ شرطٍ ضروريّ لوجود شيء ما متعلّقًا بذلك الوجود.

هناك نصّان آخران قد يساعدان في تفسير عدم تثمين هيغل لهذه النقطة. في فقرةٍ محدّدة، يُعلِّقُ هيغل أنّه «**حين أُخذت المثاليّة المتسامية بشكلٍ أكثر انتظامًا نحو نهايتها المنطقيّة، فإنّها قد أدركتْ فراغ طيْف الشيء بحدِّ ذاته**».

هذا الأمرُ يُشيرُ إلى إمكانيّة أن يكون هيغل قد بدأ بشكلٍ بسيط من خلال القبول بحُكم معاصريه، أي القبول بالنقد الشهير لـ **جاكوبي وفيخته** (الفيلسوفَيْن اللّذَين أخذا المثاليّة المتسامية إلى «نهايتها المنطقيّة») والذي يُفيدُ أنّ كانط لم يتمكّن بشكلٍ منتظم من استخدام السببيّة كمبدأٍ للتجربة، وكمبدأٍ يؤكِّد على وجود علاقةٍ تتضمّن الأشياء بحدِّ ذاتها. لكنّ هذه التهمة، تمامًا كتهمة هيغل، تعتمدُ على رفض التمييز بين المعاني النقيّة والتجريبيّة للمقولات. ما دام لا يُطبَّق الأخير (**المعنى الزمنيّ للسببيّة**) على الشيء في ذاته، وما دام لا يُستخدَم الأول لتقديم أي ادّعاءاتٍ محدَّدة حول أشياء معيّنة، فلا وجود لتناقض مباشر مع مبادئ كانط.

في نصٍ ثانٍ، يُقدِّمُ هيغل ادّعاءً يُفضي أيضًا إلى ثاني اعتراضاته على مثاليّة كانط، وهي الاعتراضات التي تتعلّقُ بالحجّة الأساسيّة الواردة في قسم التناقضات. وفق تفسير هيغل، تُفيدُ الحجّة أنّه «**ما دام أنّ المطلق مُحدَّدٌ من قبل المقولات، فإنّه يورِّطُ نفسه بالمتناقضات**».

بناءً على هذا التفسير، فإنّ التقييدات التي يضعها كانط للعقل المحض يقتضيها العقل بحدِّ ذاته، وتُصبحُ الخواص المحدّدة للمكان والزمان ثانويّةً بشكلٍ تام. **إذا** قبل الفردُ بهذا التفسير، فمن الطبيعيّ أن يُقال (كما في اعتراض هيغل على مثاليّة كانط) أنّه بالنسبة لكانط ينبغي أن تكون الأشياء خارج ميدان الفكر تمامًا، وأنّ الأشياء بحدِّ ذاتها ينبغي أن تكون فوق القدرات المتناقضة للذهن. وعليه، يغدو من الطبيعيّ الاعتراض على قسوة كانط الشديدة على العقل كما يفعلُ هيغل مرارًا؛ لأنّه يبدو أنّ اعتبار العقل بحدّ ذاته ملكةً متناقضة هو أمرٌ يتجاوزُ الحدّ.

هذا الاعتراض ليس عادلًا؛ لأنّ قسم المتناقضات في كتاب كانط لا يتناول تناقضات العقل بحدّ ذاته، أي التعقيدات التي تنشأُ عن المفهوم الصرف للمطلق. على العكس من ذلك، يتطرّقُ القسم لمسألة عدم إمكانيّة **تحديد** وجود المطلق أو غير المشروط (فرضًا) في الميدان **التجريبيّ**. حيثما لا يُعتبر هذا التحديد ضروريًّا، وحيث لا يوجد شيء غير منسجم بشكلٍ واضح في السلسلة اللامتناهيّة (وغير المحدَّدة فرضًا) من الأشياء المعقَّدة أو التابعة أو العرضيّة، يقترحُ كانط أنّه يكفي أن نصرِّح بإمكانيّة وجود شيءٍ غير مشروط في ميدان الأشياء بحدِّ ذاتها. وعليه، **قد** يكون هناك موجودات نومينية بسيطة، حرّة، وضرورية الوجود بالإضافة إلى موجوداتٍ مركّبة، محدَّدة، ممكنة، وقابلة للإدراك حسّيًّا. لا ينبغي أن نعتبر أنّ أيًّا من هذه المواضيع تدفعُ الفردَ نحو تبنِّي المثاليّة المتسامية، بل هي تقومُ ببساطة بالحثِّ عليها كخيارٍ محفوظٍ في الذهن. من ناحيةٍ أخرى، حينما يقومُ كانط بمناقشة المكان والزمان، لا يبقى مجالٌ للتفكير بطابعٍ نومينيّ مُنفصل. بينما يستطيعُ «التناقض الثالث» على سبيل المثال أن يُقدِّم فكرةَ الحرّيّة النومينيّة، إلّا أنّه لا توجد فكرةٌ حول المحدوديّة أو الإطلاق النومينيّ المنفصل في الأبعاد الزمانيّة-المكانيّة للعالم يستطيعُ «التناقض الأول» أن يحثّ عليها.

في حجّته الأساسيّة يفترضُ كانط أنّه إذا كانت العلاقات المكانيّة-الزمانيّة حقيقيّةً بشكلٍ

مُتسام، **يتحتّمُ** على العالم أن يمتلك مدىً مكانيًّا-زمانيًّا مطلقًا أو محدودًا. يتمُّ تقديمُ الحجج الخاصّة الواردة في «التناقض الأوّل» لإظهار استحالة أيٍّ من هذين القسمين، وبدلًا من التأكيد على أنّ العقل بحدٍّ ذاته متناقضٌ يستنتجُ كانط فقط أنّه **ينبغي** التخلّي عن افتراض المثاليّة المتسامية (للأسف! فإنّه لا يُفكِّر بالتخلّي عمّا يعتبر أنّه ينتجُ عن هذا الافتراض، أي القسمين الشاملين فرضًا). بالرغم من أنّ الخطوات المتّبعة للوصول إلى هذه النتيجة هي موضع شكّ، إلّا أنّها لا تستدعي الادّعاء الذي يُفيدُ أنّ مفهوم المطلق يورّطنا بالتناقضات، ويبدو أنّ كانط مستعدٌ للاعتراف بمستقبلٍ مُطلق. لا يوجد تأكيدٌ على صعوبةٍ واحدةٍ وأساسيّةٍ في مسألة العقل، بل توجد سلسلةٌ من الاعتبارات المختلفة تمامًا حول المكان والزمان التي تؤدِّي فرضًا إلى استنتاجاتٍ حول أبعاد العالم، وهذه الاستنتاجات بدورها تتضمّن تقييدًا محدودًا للعقل.

لم يعترف هيغل قطّ بدور الحجّة الأساسيّة الواردة في «التناقض الأوّل» وبُنيتها. في إحدى رسائله التي تعودُ إلى عام 1812، يُوضِّح هيغل أنّه ينبغي شرحُ محتويات قسم المتناقضات بطريقةٍ منطقيّة دون الرجوع إلى الكوزمولوجيا: «بالفعل، إنّ كلّ المحتويات الإضافيّة عن العالم والمادّة وما إلى ذلك هي ثقلٌ عديم الفائدة وصورةٌ خياليّةٌ مُحيِّرة». يُعبِّر هيغل عن هذا الرأي بالذات في كتاب **المنطق**، حيث لا يُفرِّق بشكلٍ أساسيٍّ بين التناقضات المختلفة ويؤكِّدُ أنّ جميع مفاهيم العالم الخاضع للحواس تشتملُ على التناقضات؛ لأنّها تتعلّق بجزئيّاتٍ صرفة، وليس لأنّها مفاهيم عقليّة. لعلّ موقف هيغل المتهاوِن تجاه النص يوضِّح مجددًا سبب انطباق اعتراضه الثاني على مثاليّة كانط -كما الأوّل- على فكرةٍ لا معقولة هي ليست جزءًا من المثاليّة على الإطلاق، حيث تتجلّى في إحدى القضايا بشيءٍ غير قابل للتصوُّر، وفي قضيةٍ أخرى بعقلٍ مفكَّك جوهريًّا.

هيغل ناقد فلسفة كانط النقديّة

كريم مجتهدي*

هذا النصّ الذي هو عبارةٌ عن محاضرةٍ مدوّنةٍ، يتمحور البحث فيه حول الإطار العامّ الذي اتّسم به أسلوب فريدريك هيغل النقديّ تجاه مبادئ فلسفة إيمانوئيل كانط.

المحاضرة ألقاها أستاذ جامعة طهران الدكتور كريم مجتهدي المتخصّص بالفلسفة الألمانيّة، حيث استهلّ البحث فيها بالحديث عن أهمّيّة نظريّات إيمانوئيل كانط في عالم الفكر والمعرفة، ثمّ تطرّق إلى بيان الأوضاع العامّة في عهد فريدريك هيغل وتوجّهاته الفكريّة. من جملة المباحث التي أشار إليها المحاضر أنّ كانط سلّط الضوء على مسألة موضوعيّة[1] الأشياء في رحاب الفاهمة، بينما هيغل طرحها للبحث والتحليل ضمن العقل، حيث اعتبر الفاهمة المطروحة في فلسفة كانط بأنّها العقل الذي غضّ الطرف عن قابليّاته الذاتيّة ليبدو وكأنّه ملكة إدراكيّة فقيرة ومنكوبة.

ومن جملة المواضيع التي طرحها للبحث أنّ معرفة معالم فلسفة كانط تعتبر البنية

-المصدر: مجتهدي، كريم، هيغل ناقد فلسفة كانت النقديّة، قدمت هذه المقالة بتاريخ 1999/3/8 في مؤتمر **النقد الفلسفيّ** الثاني - جامعة العلّامة الطباطبائيّ. المصدر الاساس: مجتهدي،1377.

-تعريب: علي الحاج حسن

*-استاذ الفلسفة في جامعة طهران.

[1]-Objectivity

الأساسيّة للتعرّف على سائر معالم منظومته الفكريّة، وأنّ أسلوبه الاستعلائيّ مقدّمٌ على أسلوب هيغل الجدليّ؛ فالأخير لجأ إلى الأسلوب الجدليّ المتقوّم على مبادئ الفاهمة بغية تحرير فلسفة كانط من القيود التي تضيّق نطاقها.

* * * * * * * * * * * * * *

بداية أجد من الضروري توجيه الشكر للذين عملوا على عقد هذا المؤتمر الفلسفيّ لأُعَبّر بذلك عن سروري بالمشاركة فيه. ما يدعو للسرور أنّ المسائل الفلسفيّة بدأت تُطرح بشكل جدّيّ وواسع في بلدنا مع مرور الزمان، وخاصّة في هذه السنوات الأخيرة؛ وما يشير الى ذلك الحضور الكبير لجيل الشباب في هذا اللقاء. ليس من المبالغة القول إنّ التفكير هو المحرّك للثقافة والضامن لتطوّرها؛ إذ إنّ عدم وجوده يؤدّي إلى الركود؛ وعدم التفكير هو الذي يسلب الصحة عن الثقافة، وهو الذي يقضي على هويّتها الحيّة والحاضرة في المجتمع. ومن هنا فإنّ مسؤوليّة الفيلسوف، أي ادعاء صيانة أصالة التفكير، ذات أهمّيّة خاصّة، لا بل يمكن القول إنّ الفيلسوف يجب أن يكون يقظًا باستمرار، فالطريق طويل والفكر السطحي في الكمين. ولكي أكون ملتزمًا بعنوان المؤتمر العامّ، أي «النقد الفلسفيّ»، فقد توسّلت مفهوم النقد مرتين في عنوان تقريري هذا.

إن موضوع «هيغل ـ ناقد فلسفة كانت النقديّة» ذو بعد تخصّصيّ، وهكذا يجب أن يكون في جمع المتخصّصين، أبدأ البحث من كانط. يُعتبر أسلوب التفكير عنده عمليًّا، نقطة انعطاف في تاريخ الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ويمكن القول إنّنا لن نجد فيلسوفًا في أوروبا لاحقًا عليه لم يستفد من أفكاره، سواء أكان ذلك على المستوى الإيجابيّ أم السلبيّ. وبصرف النظر عن موضحي فلسفته وناقديه الأوائل بداية القرن الثامن عشر في ألمانيا[1]، فإنّ الفلاسفة اللاحقين الكبار، بذلوا جهودًا في التأمل والتدقيق في فلسفته النقديّة.

اهتم فيخته بنقد العقل العمليّ (**النقد الثاني**)، ثم اراد من خلال تعميمه، التخلّص من مشكلة عدم إمكان المعرفة في مسائل ما بعد الطبيعة؛ واتجه شلينغ إلى كتاب نقد القدرة

---

[1]-حول هذا الموضوع راجع: مجتهدي،1373.

على التحكيم (**النقد الثالث**)، وشرع بداية التأمل في مسألة الفنّ، وتمكن بنحو ما من تحويل «الفنّ» الى حقيقة واقعيّة لفلسفته الطبيعيّة، إلّا أنّ هيغل اهتم بشكل كبير بكتاب **نقد العقل المحض**، أي النقد الأوّل، حيث أراد الوصول إلى إمكانيّات أخرى لهذا العقل النظريّ من خلال التأمّل فيه.

أمضى هيغل مرحلته الدراسيّة في **مدرسة توبينغن** للإلهيّات في دراسة فلسفة كانط، ثم أصبحت فلسفة كانط فيما بعد المحرّك الأساس لنشاطاته الذهنيّة حتى نهاية عمره، وكان هيغل يعيش باستمرار حال حوار ومحادثة مع كانط، وكان يقيس أفكاره بالرجوع إلى الإطار الفكريّ الذي وصفه كانط. طبعًا يمكن إثبات هذا الموضوع في أغلب آثار هيغل. خصّص في جامعة **يينا** الجزء الأهم من مقالاته، أي «**الايمان والعلم**» لكانط. حاول هيغل في هذا المقال تحليل فلسفة كانط ونقدها، حيث إنّ كانط من وجهة نظره لم يتمكن من تبرير مسألته الأساس، أي مكان صدور أحكام تأليفيّة قبليّة، وفصل بغير حقّ، العقلَ عن الفاهمة واعتبر أنّ نشاطه الديالكتيكيّ عقيم بالكامل. اهتم هيغل وبشكل ملحوظ بفلسفة كانط في المقدمة والمدخل الأساس لكتاب علم ظواهر الروح، لا بل يمكن القول إنّ كانط شكّل الأساس الفكريّ له في كافة آثاره الأخرى، على الرغم من أنه قام بهذا الأمر بهدف نقد كانط. طبعا سنحاول في هذا المقال الاطلالة على موارد الاختلاف بينهما مع العلم أن تشخيص الاختلاف بحد ذاته يدلّ بنحو ما على وجود التشابه.

طرح كانط بشكل عام مسألة العينيّة في حدود «الحكم» فقط، أي في حدود الفاهمة[1]، أمّا هيغل فتعرّض لها في حدود الاستدلال، أي في حدود العقل[2]. ففكّك كانط بين «**الظاهر**»[3] و«**نفس الأمر**»[4]، وتمكّن بذلك من التمييز بين العلوم وإدراك ميزان اعتبارها وإيقانها في نسبتها إلى فاعل المعرفة، بالإضافة إلى ذلك أظهر محدوديّة فاعل المعرفة في معرفة متعلّقاته. إنّ «نفس الأمر» هو حدود المعرفة المعتبرة والعينيّة، وإذا انتفى حصول أي معرفة عينيّة في

[1]-Verstand

[2]- Vernunft

[3]- Phenomena

[4]- Novmena

دائرة نفس الأمر والأشياء في نفسها، فهذا يعني عدم إمكان تعميم علم الطبيعة (الفيزياء) إلى جوانب العلم كافّة.

كان سلف كانط - أي ديكارت - يظنّ بأنّ أسلوب الرياضيّات يمتلك من اليقين ما يسمح بالتعميم والتسرّي إلى كافّة جوانب العلم؛ أمّا كانط فعمل خلافًا لديكارت للإشارة إلى أنّ «ما بعد الطبيعة»- أي الإطار الذي يتعلّق بمعرفة الذوات والأمور النفس أمريّة- لا يمكن أن تكون «علمًا»، إلّا أنّها مقبولة ومبرّرة باعتبارها «حصيلة الميل الطبيعيّ للعقل». من هنا، فالفلسفة المثاليّة عند كانط تميّز بين الفاهمة باعتبارها مبدءًا صوريًّا توحيديًّا وتركيبيًّا للأحكام التأليفيّة القبليّة، وبين العقل الذي هو مبدأ «المعاني القبليّة»؛ لذلك يصبح للعينيّة معنى عند إعمال مبادئ الفاهمة بواسطة الشهود الحسّيّ، مع العلم أنّ معاني العقل القبليّة تفتقد خاصّيّة العينيّة. إنّ المقصود من الفاهمة كما هو عليه الأمر في سنة كانت -من وجهة نظر هيغل- هي العقل بغض النظر عن إمكانيّاته الذاتيّة. عبّر هيغل عن الفاهمة- أي العقل الذي فقد جرأته- بأنها الشعور المحروم والحزين؛ لذلك يمكن النظر إلى منطق هيغل- الذي أطلق عليه هو عنوان علم المنطق- على أنّه ليس مجرّد بسط وتوسيع لفلسفة كانط، بل بمعنى عام، إحياء لتلك الفلسفة من جديد؛ بعبارة أخرى، فإنّ العينيّة التي هي في الحكم التأليفيّ القبليّ، والتي حدّها كانط بعالم «ما في الطبيعة»، قد جرى بسطها ونشرها بشكل عميق وفي كافّة الحالات في منطق هيغل، حيث تعكس الإثبات والثبوت في كافّة المجالات. إنّ مفهوم العقل من وجهة نظر هيغل، يستلزم قبول هذا الأصل الذي لا يمكن تصوّر حدود له، فمهما حاولنا تعريفه، تبقى أبعاده وإمكاناته أوسع وأعلى من التعريف المتداول، حيث يدفعنا التعقّل كما هو الحال في فلسفة اسبينوزا إلى الالتفات لأمر غير متناه، فإذا حذفنا هذا البعد من التعقّل، يفقد التفكير عمقه وأصالته. لا يمكن من ناحية تعليم الفلسفة الغربيّة، الدخول إلى منطق هيغل الديالكتيكيّ- الذي يشكّل فلسفته ورؤيته للوجود- من دون معرفة فلسفة كانط وأسلوبه المتعالي.

عمل هيغل على رفع المحدوديّة عن الفلسفة الاستعلائيّة؛ لذلك أوّل مقولات الفاهمة عند كانط بالديالكتيك في التحليل الاستعلائي. وقد أشرنا قبل ذلك، إلى أنّ محور النقد في فلسفة كانط هو في حكم البنيان، وفي فلسفة هيغل جرى دمج الحكم في الاستدلال، كما اعتبرا

أنّ التصوّر والمفهوم يقبلان الدمج في الحكم؛ وفي النتيجة، فإن حركة الفكر بدءًا من الطريق الجزئيّ مرورًا بالكلّيّ والشخصيّ يرسم علاقة الانتقال الدائم والمؤقّت، ويصبح التفكير نوعًا من الاستدلال القياسيّ يسهم في تداخل الكلّيّ والجزئيّ والشخصيّ، ويجعل القياس والاستقراء والتمثيل ممكنة ولازمة، حيث تنعكس هذه الأمور من خلال بعضها؛ وإلّا كان الفكر فاقدًا للمضمون، ولكان مجرد أمر صوريّ.

يعتقد هيغل أنّ الفكر يجب أن يكون فعّالًا بتمامه، أي أن يكون فكرًا مؤثّرًا[1]؛ ولذلك فهو ليس مجرّد حقيقة انتزاعيّة، بل يجب أن يشير إلى صورة الحقيقة العقليّة. طبعًا هناك جوانب فنّيّة ظريفة لا يمكن الغفلة عنها في بحث انتقال منطق كانط الاستقلائيّ إلى منطق هيغل الديالكتيكيّ.

يعتقد كانط خلافًا لأرسطو، أنّ المقولات ليست بمعنى جنس الأجناس وماهيّات الموجودات، بل اهتم بها من ناحية المعرفة فقط. إن المقولات الكانطيّة مجرد مفاهيم محضة تدور حول المعطيات المحسوسة، ويمكن الحصول عليها من خلالها. من جهة أخرى يمكن تصنيف هذه المقولات على أساس وجهات نظر أربعة أي الكمّيّة والكيفيّة والنسبة (الإضافة) والجهة[2]. ليس هناك تباين بين هذه المقولات خلافًا لأرسطو، وتتداخل فيما بينها في مجموعات ثلاثيّة، فمن حيث الكمّيّة على سبيل المثال، فإنّ المقولة الثالثة أي التماميّة، هي جمع كلّيّ وجزئيّ؛ لذلك لا تكون التقسيمات الأخرى ثنائيّة[3]، بل ثلاثيّة[4]. من جهة أخرى يجب القول إنّ كانط لم يرسم أيّ علاقة بين الجهات الأربع، ومن هنا بالضبط تبدأ جهود هيغل بشكل دقيق. عمل جاهدًا على تأويل مقولات الفاهمة بمقولات العقل؛ وقدّم جهة الكيفيّة على الكمّيّة خلافًا لكانط. يتحرّك الحكم الوجوديّ في فلسفة هيغل في بطن الاستدلال؛ واعتبر الوجود بمثابة «الوضع» والعدم بمثابة «الوضع المقابل»، وأخيرًا اللامتناهي بمثابة «الوضع الجامع». إنّ أصل الصيرورة يدفع الموجود شاء أم أبى ليكون تحت البعد اللامتناهي. ويحصل كل شيء على معناه الحقيقي في ظلّ التحوّل والصيرورة فقط، وبهذا النحو تخرج ماهيّته من الكمون إلى الظهور

[1]-استخدم هيغل في هذا الخصوص غالبا مصطلح Wirken.

[2]-ان كلمة Category من حيث جذورها اليونانية تدل نوعا ما على التصنيف.

[3]-Dichotomie

[4]-Trichotomie

ويبدو واضحًا للملأ. الحكم من الناحية الكمّيّة، انعكاسيّ ويتحرّك كما قلنا في بطن الاستدلال بدءًا من الكلّيّ والجزئيّ والشخصيّ وبالعكس. الحكم من ناحية النسبة (الإضافة)، وفي المرتبة الثالثة (كما هو الحال في فلسفة كانط)، يبنى على أساس الضرورة، ويستخدم في الاستدلال ذي العلاقة بالأمور الحمليّة والشرطيّة والانفصاليّة. ويصل الحكم في النهاية من ناحية الجهة إلى ما أراده هيغل من البداية، أي أن يبنى الحكم على أساس الصورة العقليّة[1]، ويتحدّد في المراتب الثلاث بشكل ظنّيّ، قطعيّ، ويقينيّ.

يعتبر هيغل أن الاستدلال على ثلاثة أقسام: وجوديّة، انعكاسيّة وضروريّة، وسنتجنّب هنا التفصيل فيها. في النهاية من المناسب التذكير بمسألة مهمّة، وهي أنّ الحديث حول أوجه التشابه أو الاختلاف بين فلسفتي كانط وهيغل قد لا يكون صحيحًا من الأساس. لم يكن في نية هيغل اتخاذ موقف مقابل لكانط، بل أراد الإشارة إلى سعة دائرة الاستخدام التي تحدّث عنها كانط في أسلوبه الاستعلائيّ. يعتقد هيغل، خلافًا لكانط، أنّ الحكم التحليليّ لا يقبل الانفكاك عن الحكم التأليفيّ؛ وكما هو الأمر عند المقارنة بالسنّة الإسلاميّة، حيث لا يمكن التفكيك بين **المقولات الثانية المنطقيّة والمقولات الثانية الفلسفيّة**، وكأنّنا في كلّ مرحلة من التفكير الاستدلاليّ، نتعاطى مع أحكام تأليفيّة قبليّة تجعل من الحركة التدريجيّة للمعرفة العقليّة ممكنة.

يعتقد كانط أنّ وضع «**تعارض الأحكام**»[2] يحصل من تجاوز العقل حدود الظواهر، وكأن العقل يقع بنوع من الحيرة والتعليق في الأحكام عند مواجهة الذوات غير الظاهراتيّة؛ أمّا في منطق هيغل، فالعقل يكون واقفًا على استعداداته مما يؤدّي إلى إزالة أساس التعارض، حيث يجعل هذا الأمر كلّ أنواع التقابل التأليفيّ العالي، أي «**الوضع الجامع**»، مستحيلًا. وعلى هذا الأساس، فالعقل لا يقيّد ولا يُحدّ بمغالطاته وتعارضاته خلافًا لرأي كانط؛ بل يجب القول أنّ العقل ليس سوى بسط وانتشار ذاته. العقل هو تلك المحاولة التي تقع ما وراءه، وهو الوقوف على جهة حركة الأمور. إنّ ما يشخّص ويميّز العقل عن كافة القوى، حركته الذاتيّة والدائمة، وبالتالي فكلّ ركود يعادل نفي العقل.

---

[1]-ترجمت كلمة Begriff الألمانيّة الى اللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة على الترتيب الآتي Concept و Motion. لا يمكن اعتبار كلمة «المفهوم» بالمعنى المتداول، ترجمة للعبارة المتقدمة والأفضل أن يكون معادلها «الصورة العقليّة» أو «الصورة المعقولة» او «التصوّر العقليّ».

[2]-Antimomics

فلسفة إيمانوئيل كانط في بوتقة نقد فريدريك هيغل

مهدي دهباشي*

الفيلسوف الألمانيّ **فريدريك هيغل**[1] اعترف في مدوّناته بعظمة المنظومة الفكريّة لنظيره **إيمانوئيل كانط**[2]، حيث مجّد شخصيّته وأثنى على أطروحاته الفلسفيّة، لكنّه مع ذلك بادر إلى نقد متبنّياته الفكريّة بشكلٍ مباشرٍ أحيانًا وغير مباشرٍ في أحيان أخرى، كما اعتبر طرح أفكار كانط من قبل الفيلسوف **يوهان فيخته**[3] انتزاعيًّا؛ لذلك قدح بالمفاهيم الفلسفيّة التي ساقها في مختلف بحوثه مؤكّدًا على أنّ فلسفته أشبه ما تكون بمنهجٍ من مناهج علم النفس.

فلسفة كانط برأي هيغل تتضمّن مباحث شاملة حول المقولات الوجدانيّة، فهي برأيه مدخلٌ مناسبٌ للولوج في غمار المباحث الفلسفيّة؛ لكنّها بحدّ ذاتها غير مؤهّلةٍ لأن تُطرح على صعيد مباحث علم الطبيعة؛ لكونها ترتكز على فكرة عدم تناهي الزمان والمكان، وهذا الأمر برأي هيغل لا يتناغم مع حكم العقل.

ومن جملة النقد الذي طرحه في هذا المضمار، أنّ كانط أناط تحقّق المعرفة لدى الإنسان بمدى إحاطته بقابليّاته المعرفيّة، وهذه الحالة تناظر من يروم العوم في الماء، فهو في بادئ

---

[1]-جورج فيلهلم فريدريك (فريدرتش) هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770 م -1831 م

[2]-كانت، إيمانوئيل 1724 م - 1804 م

[3]-يوهان جوتليب فيخته (فيشته) Johann Gottlieb Fichte 1762 م - 1814 م

الأمر ملزمٌ بتعلّم العوم كي يتسنّى له الدخول في المياه العيمقة دون أن يغرق. أضف إلى ذلك فقد انتقده على جميع آرائه التي استدلّ عليها من خلال طرحه المباحث العقليّة ضمن إطارٍ تجريبيّ، إذ تطرّق إلى بيان حدود ومكامن العقل على ضوء أسلوبٍ ليس للعقل فيه أيّ دورٍ يذكر؛ ناهيك عن أنّه انتقد مفهوم الذات - النومينا[1]-، معتبًرا إياه عاريًا عن المعنى المدّعى من قِبل كانط، وشكّك بفائدة أطروحة «نقد العقل الخالص» باعتبار أنّها لا تثمر عن أمرٍ معقولٍ ذي فائدةٍ علميّةٍ، وأمّا فلسفته الأخلاقيّة فقد جرّدها عن أيّ مضمونٍ وكأنّها هواءٌ في شبكٍ، وفيما يخصّ فلسفته الدينيّة فقد وصفها بأنّها وجدانيةٌ بحتةٌ ولا موضوعيّة لها بتاتًا.

ولكن هل يمكن اعتبار كلّ هذا النقد من قبل هيغل صائبًا؟ ولو كان كذلك، فما مدى نجاح أطروحاته النقديّة؟ من المؤكّد أنّ الإجابة عن هذين السؤالين يقتضي إجراء دراسةٍ مسهبةٍ أو تدوين العديد من المقالات التي تتناول الموضوع من شتّى جوانبه؛ لذلك سوف نكتفي في هذه المقالة بتسليط الضوء على النقد الذي وجّهه هيغل لمفهوم العقل الكانطيّ، وفي هذا السياق سوف نتطرّق إلى الحديث عمّا قاله حول انفصال العقل عن الإيمان والتناقضات التي تتمخّض عن نظريّته حول مفهوم الذات - النومينا - ونوكل البحث عن سائر ما يرتبط بهذه القضايا إلى مقالاتٍ أخرى.

كلمات مفتاحيّة: العقل، الفلسفة، فريدريك هيغل، إيمانوئيل كانط، المفهوم، الذات (النومينا)

مقدّمة

الآراء النقديّة التي طرحها فريدريك هيغل على منظومة إيمانوئيل كانط الفكريّة، انطلقت ابتداءً من انتقاد أسلوبه المفهوميّ الفلسفيّ وتدرّجت حتّى شملت مبانيه الفلسفيّة من أساسها، فقد وجّه هيغل نقدًا لاذعًا للأسلوب الذي اعتمده كانط في كيفيّة صياغة المصطلحات الدالّة على المفاهيم الفلسفيّة؛[2] حيث اعتبر منهجه الفلسفيّ أقرب ما يكون إلى أساليب علم النفس والعلوم التجريبيّة، وأبعد ما يكون عن الأساليب الفلسفيّة المتعارفة.[3] إضافةً إلى ذلك

[1]-Noumenon.

[2]-Glochner, Herman, ed. 1928, ***Volesungen uber die Gesckichte der philosophie*** vol. III, Samliche Werke XVII - XIX. Stuttgart: formann, p. 558.

[3]-Ibid, p. 559.

فقد جرّد مبانيه الفلسفيّة بأسرها عن الأحكام العقليّة المتداولة بين الفلاسفة لكونها مجرّد فلسفةٍ وجدانيّةٍ بزعمه، ومن هذا المنطلق قال إنّها ليست سوى مدخلٍ مناسبٍ للولوج في عالم الفلسفة الرحب؛[1] ومن جملة ما قاله في هذا الصدد:

«إنّ كانط قد أبدع في تعريف العقل ووصف خصائصه، لكنّ تعريفه هذا مشوبٌ بصبغةٍ تجريبيّةٍ؛ لذلك لا نجد فيه ما يدلّ على ماهيّة العقل من الأساس، وكأنّ العقل نفسه جاهلٌ بماهيّته».[2]

وأضاف:

«ويبدو أنّ هذه الفلسفة ليست سوى وعاءٍ فارغٍ تمتزج القواعد المنطقيّة المتعارفة فيه بواسطة قصبةٍ خاويةٍ أيضًا!».[3]

والجدير بالذكر هنا أنّ هيغل لم يترك صغيرةً ولا كبيرةً من الأطروحات الفلسفيّة الموروثة في الفكر الغربيّ إلّا وقام بنقدها وتحليلها بكلّ تفاصيلها دون أن يستثني شيئًا منها؛ لذا لم تسلم فلسفة كانط من دقّته النقديّة هذه، إذ بادر إلى توضيح معالمها وتحليلها في إطارٍ نقديّ تحليلّي، ومن هذا المنطلق اعتبر نظريّاته المطروحة في كتابه الشهير **نقد العقل الخالص**[4] بأنّها لا تتناغم مع مبادئ العقل السليم، كما أكّد على أنّ أطروحاته الأخلاقيّة مجرّد نظريّات صوريّةٍ فارغةٍ من المضمون، وأمّا فلسفته الدينيّة فقد وصفها بالوجدانيّة العارية من الموضوعيّة.

ولكي نسلّط الضوء على الموضوع، فلا بدّ لنا أوّلًا من معرفة مراد هيغل من النقد الفلسفيّ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أعتى إرهاصاته النقديّة قد تمثّلت في اعتراضاته الشديدة على المباحث التي طرحت على صعيد «**النزعة الذاتانيّة**»[5]، وذلك في كتابه **المنطق وفلسفة الطبيعة**؛[6] ومن المؤكّد أنّنا لو أردنا توجيه النقد لأيّ فيلسوفٍ كان، فلا محيص لنا من تناول آرائه وأفكاره على ضوء مبانيه الفكريّة الخاصّة وأطروحاته الفلسفيّة، لذا ليس من الحريّ

[1]-Ibid, p. 610.

[2]-Ibid, vol. II, p. 554.

[3]-Ibid, p. 586 - 588.

[4]-critique of pure reason

[5]-Subjectivity

[6]-Lasson, George, ed. 1963, ***Wessenschafr der logic***, vol. II, Hamburg: Meiner, vol. II, p. 213 - 234.

تفنيد أفكاره خارج هذا الإطار؛ ولكنّنا نستشفّ من نقد هيغل بشكلٍ عام أنّ الفيلسوف يبادر أحيانًا إلى طرح أفكارٍ خارجةٍ عن نطاق متبنّياته الفكريّة، أو أنّ الناقد يتصوّر بأنّ أطروحاته الفلسفيّة لا تستوفي موضوع البحث بالكامل مما يستوجب تطعيمها بتفاصيل أخرى تعمّ جميع جوانب الموضوع وتتمّمه؛ فعلى سبيل المثال حينما انتقد هيغل نظريّة سبينوزا[1] حول الجوهر، قال إنّها بحاجةٍ إلى تطعيمٍ بمبادئ أخرى لكي تصدق وتنطبق على ما ادّعاه، وبالتالي يمكن اعتبارها أطروحةً يكون الجوهر في رحابها مفهومًا مثمرًا ومنتظمًا ومتكاملًا.[2] وعلى هذا الأساس نجد إيمانوئيل كانط من خلال آرائه الفلسفيّة وعبر تأكيده على مبدأ استقلاليّة الذات وحرّية العقل، قد أسدى خدمةً كبيرةً لعلم الفلسفة وأسهم بشكلٍ مؤثّرٍ في تطوّره وإيجاد تغييراتٍ أساسيّةٍ على النظريّات المطروحة في رحابه، ومن جملة ما قاله:

«ليست هناك أيّة حجّيةٍ خارجةٍ عن نطاق العقل، لذا لا يمكن إثبات أيّ أمرٍ خارج نطاقه».[3]

من القضايا التي طرحها هيغل أنّ العقل لو عجز عن تجاوز ذلك النطاق الذي تجاهله كانط، ففي هذه الحالة لا يمكن إيجاد انسجامٍ بينه وبين تلك الحدود التي عيّنها له.

لو افترضنا صواب فكرة حرّية العقل، للزم القول بأنّ الثورة الكوبرنيكيّة هي محور جميع الانتقادات التي طرحها هيغل على فلسفة كانط، فهذه الثورة الفكريّة اعتبرت الفلسفة نمطًا من أنماط الميتافيزيقا الدوغماتيّة العبثيّة والمهجورة، والعقل في هذه الحالة متقوّمٌ على نفسه لا غير؛ ولكن مع ذلك نجد أنّ هيغل لا يتفاعل بالكامل مع هذه الثورة الفكريّة.

وأمّا بالنسبة إلى موقف كانط فيما يخصّ العقل، فهو ضمن مساعيه الرامية إلى بيان ماهيّته وحدوده وقابليّاته، قيّده في نطاق النشاط الفكريّ فقط، ولم يعتبره ذا قابليّةٍ مطلقةٍ وشموليّةٍ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المقدّمات التي ذكرها هذا الفيلسوف الغربيّ حول العقل، تدلّ على أنّه مقيّدٌ بقابليّاته الذاتيّة فحسب، لذا ليس من شأنه تجاوز هذا النطاق؛ إذ لو

[1]-Baruch Spinozaz

[2]-Ibid, p. 216 - 218.

[3]-Glochner, Herman, ed. 1928, ***Volesungen uber die Gesckichte der philosophie***, vol. III, Samliche Werke XVII - XIX. Stuttgart: formann, p. 552.

قيل غير هذا سوف يحدث تناقض في نظريّات كانط، لكونه تبنّى الرأي القائل بأنّ العقل غير مؤهّل لإصدار أيّ حكمٍ إلّا في إطار عالم الظواهر - الفينومينا[1] - أي أنّه عاجزٌ عن تجاوز هذا النطاق.

وبما أنّ المبادئ الفلسفيّة التي تبنّاها هيغل تعدّ شموليّةً وغير محدودةٍ بقضايا معيّنة، فقد شملت جميع المبادئ الفلسفيّة التي تبنّاها الفلاسفة القدماء دون استثناءٍ، ومن هذا المنطلق انتقد فلسفة كانط بزعم أنّه بادر إلى إثبات أصول علم اللاهوت وحاول إثبات وجود الله تعالى وصواب الدين عن طريق العقل النظريّ فقط، في حين أنّ هيغل بدوره تطرّق إلى الحديث عن هذه الأمور في رحاب العقل والروح والفكر المطلق، وعلى هذا الأساس اعتبر الله تعالى مجرّد ضميرٍ مطلقٍ.

الباحث الألمانيّ **هيرمان نوهل**[2] استنتج في كتابه الذي دوّنه تحت عنوان **لاهوت هيغل** أنّ هذا الفيلسوف قد طرح أهمّ مباحثه على صعيد علم اللاهوت في بادئ حياته العلميّة، واعتبر أنّ النشاطات الفكريّة اللاهوتية تتجلّى بوضوحٍ في تلك الكتب التي ألّفها في باكورة حياته الفلسفيّة ولا سيّما في الكتب التالية: «**فينومينولوجيا الروح**» و «**المنطق وفلسفة الطبيعة**» و «**محاضرات في فلسفة الدين**» و «**محاضرات في فلسفة التأريخ**».

لو تمعّنا بدقّةٍ في مختلف آثار هيغل، لاستنتجنا منها الأمرين الآتيين:

1. تأثّر غاية التأثّر بنظيره كانط، وبالأخصّ على صعيد نظريّاته الدينيّة الأخلاقيّة.

2. لم يطرح اعتراضاته على كانط دفعةً واحدةً، بل بادر إلى نقد آرائه بشكلٍ تدريجيّ، ولا سيّما فيما يخصّ المسائل الدينيّة الأكثر إثارةً للجدل بين الفلاسفة.

وهذا يعني أنّ هيغل أراد طرح نظريّات دينيّة عقلانيّة خارجة عن نطاق الدين المتعارف في زمانه والذي حظي بتأييدٍ رسميّ وامتاز باقتدارٍ كبيرٍ، حيث أراد تصوير دينٍ موضوعه الله تعالى ومدعومٌ بحكم العقل، أي أنّ موضوعه لا ينبغي أن يرتكز على أيّ تجرّدٍ أو إيمانٍ غير عقليّين.

---

[1]-Phenomenology (philosophy)

[2]-Herman Nohl

والجدير بالذكر هنا أنّ هيغل اعترض على كانط و فيخته[1] لكونهما اشترطا في الدين أن يلبّي نداء الضمير الإنسانيّ، وكذلك لأنّهما لم يرتضيا بالمبادئ اللاهوتيّة المتحصّلة من البحوث العقليّة؛ ومن جملة المسائل التي سلّط الضوء عليها في هذا المضمار والتي كانت محطّ اهتمام علماء الكلام القدامى، هي مدى القابليّات التي يمتلكها العقل والتي تؤهّله لمعرفة الموجود التامّ المطلق - الله عزّ وجلّ - فهو محدودٌ وليس مطلقًا، فكيف يُعتمد عليه لمعرفة كُنه ما هو مطلق وغير محدود؟ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفيلسوف سبينوزا وضع حلًّا لهذه المسألة وفقًا لمتبنّياته الفلسفيّة، لكن مع ذلك لم تحظَ نظريّته بقبولٍ من جانب هيغل؛ أمّا كانط وفيخته، فقد اعتبرا هذا المبحث خارجًا عن نطاق العقل والحقائق الخارجيّة؛ لذا طرحا فكرة أنّ الله تعالى عبارةٌ عن موجودٍ أخلاقيّ مطلقٍ، وعلى هذا الأساس بادرا إلى طرح آرائهما حوله.

رغم أنّ الحلّ الذي طرحه هيغل حول المسألة المذكورة ليس واضح المعالم بالتمام والكمال، لكنّنا نستلهم منه أنّه أقرّ بقدرة العقل - الذي هو متناهٍ وغير مطلقٍ - على معرفة الكائن المطلق اللامتناهي، فالعقل الخالص برأيه حتّى وإن كان غير مطلقٍ لكنّه قادرٌ على الحركة نحو ما هو مطلق، وبالتالي يتسنّى للإنسان معرفة المطلق بواسطة ما هو محدود وغير مطلق.[2]

هيغل في مباحثه المسهبة حول العلم والإيمان، حذّرنا من ذلك العقل الذي ينأى بنفسه عن الإيمان ويدّعي أنّه مستقلٌّ بذاته، ووصفه في هذه الحالة بكونه فارغًا من مبادئ الإيمان السامية؛[3] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العقل بهذه الميزات قد تجلّى بوضوحٍ في فلسفة كانط وجاكوبي[4] و فيخته، حيث اعتبروا القضايا الميتافيزيقيّة وكأنّها ما وراء العقل، ومن هذا المنطلق قصروا معرفة الله على الإيمان فقط،[5] ومن المؤكّد أنّ هذا النمط الفلسفيّ قاصٌر عن تجاوز النزعات العقليّة التي هو متقوّمٌ عليها من الأساس؛[6] وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة

[1]-Johann Gottlieb Fichte

[2]-Buchner, Hartmut and Otto Poggeler, eds. 1968, "***Differenz des Fichteschen and Schellingschen systems der philosophie***", Jenaer Kritische schriftens. Haburg: Meiner. P. 6.

[3]-Lasson, George, ed. 1962, ***Glauben and Wissen***, Hamburg: Himmelheber, p. 1.

[4]-Carl Gustav Jacob Jacobi

[5]-Ibid, p. 2.

[6]-Ibid, p. 10.

مجرّد نقدٍ محضٍ حول قابليّات العقل في معرفة القضايا المطلقة،[1] وبالتالي فإنّ ثمرة أسلوبٍ فكريّ كهذا هي تجاهل المعرفة العقليّة، إذ إنّ موضوعه الوحيد هو كون العقل استعدادًا كلّيًّا للمعرفة فحسب، ولا دور له في إدراك الحقيقة.[2]

صحيحٌ أنّ كانط في بادئ مباحثه الفلسفيّة طرح تصويرًا خاصًّا عن العقل،[3] ولكنّ الأمر الذي أكّد عليه غاية التأكيد هو عدم وجود اختلافٍ بين الإرهاصات الفكريّة التي تكتنف العقل وبين ما هو موجود على أرض الواقع،[4] وعلى هذا الأساس فالعقل من وجهة نظره عاجزٌ عن إثبات تلك الحقيقة التي يذعن بوجودها؛ والحريّ بالبيان هنا أنّ هيغل انتقد هذا التوجّه وقال كيف يمكن للباحث إثبات صحّة استدلالاته الفلسفيّة دون أن يستدلّ عليها فلسفيًّا؟! ولكنّ هذه المسألة كما يبدو لم تحظ بأهمّيّةٍ من قِبل إيمانوئيل كانط.[5]

قد يبدو من الغريب لبعض الباحثين أنّ هيغل تدرّج في أطروحاته شيئًا فشيئًا من خلال توسيع نطاق منظومته الفلسفيّة لتحقيق هدفه الأساسّي من وراء جدله مع كانط ولتسليط الضوء على رؤية هذا الفيلسوف في مجال فلسفة الدين، وفي هذا السياق نؤكّد على أنّ أحد أهمّ أهداف هيغل الفكريّة هو تفنيد نظريّات المدرسة الدينيّة التجريديّة الرومانسيّة التي أرسى دعائمها كلٌّ من جاكوبي و شلاير ماخر[6]، حيث أذعن بأنّ الجهود الفكريّة الحثيثة لإيمانوئيل كانط كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في تحديد مواقفنا وردود أفعالنا إزاء ما نعتبره دينًا، وفي اهلوقت نفه نتصوّره أمرًا عقلانيًّا؛ فقد استدلّ هيغل من خلال بحوثه الفكريّة على أنّ كانط قد ركّز اهتمامه في مختلف نظريّاته على بيان كيفية استجابة الضمير الإنسانيّ للنزعات الدينيّة لأجل التشكيك بديانة المؤمنين بالله والمساس بمصداقيّة الإله الحقيقيّ الذي يعتقدون به، حيث أكّد على أنّ العقل له القابليّة لإدراك جميع الإرهاصات التي تكتنف الضمير البشريّ من منطلق أنّ وجدان الإنسان محدودٌ وضيّق النطاق من الناحية الإدراكيّة؛ لذا فهو غير قادرٍ على

[1]-Ibid, p. 14.

[2]-Ibid, p. 23.

[3]-Ibid, p. 25.

[4]-Ibid, p. 372.

[5]-Hegel, G. W. F., 1952, ***Phanomenologie des Geistes***, ed, Johannes Hoffmeister, Hamburg: meiner, p. 63 - 64.

[6]-Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

فهم حقيقة إله الكون الذي لا حدود له ولا يقيّده نطاقٌ معيّنٌ؛ ولكنّه مع ذلك أوكل مسألة معرفته إلى الإدراك الوجدانيّ، وقال إنّ العقل رغم تفوّقه على الضمير لكنّه غير قادرٍ على فهم كُنه الإله. نستشفّ من هذا الكلام أنّ كانط يعتبر العقل عاجزًا عن فهم الحقائق المتعالية، بينما هيغل يذهب إلى العكس من ذلك ويرى أنّ العقل قادرٌ على فهم تلك الحقائق،[1] لذا ذهب إلى القول بعدم وجود أيّ حقيقةٍ أسمى منه، مما يعني عدم وجود أيّ قابليّةٍ بشريّةٍ أخرى من شأنها أن تدرك كُنه العقل. يترتّب على هذا الكلام الإذعان بوجود وحدةٍ جدليّةٍ - ديالكتيكيّة - بين العقل المحدود واللامحدود، وبناءً على هذا قال هيغل بصريح القول:

لا يمتلك الإنسان إلا عقلًا واحدًا متعاليًا، وليس هناك أيّ وجودٍ لعقلٍ ثانٍ؛ وما لديه بطبيعة الحال هو عقلٌ إلهيّ.[2]

مفهوم العقل

كتاب **فريدريك هيغل فينومينولوجيا الروح** يمكن اعتباره ندًّا لكتاب **إيمانوئيل كانط نقد العقل الخالص**»، إذ أراد من تأليفه إثبات أنّ الفكر الفلسفيّ ليس مفتقرًا إلى أيّ شيءٍ وغير مشروطٍ بأيّ شرطٍ، لذا ليست هناك حاجةٌ للبحث والتحليل لأجل بيان نطاق القابليّات الفلسفيّة وحدودها. وقد سبق هيغل كلٌّ من كانط و ديفيد هيوم[3] في افتراض حقيقةٍ ذاتيّةٍ للإنسان باسم «الحسّ» التي اتّخذاها مرتكزًا لبيان مبادئهما الفلسفيّة.

نوّه هيغل في مقدّمة كتابه المذكور على صعوبة الاعتماد على الحسّ في الاستنتاج الفلسفيّ، لذلك اعتبره سبيلًا يمنح الإنسان الحدّ الأدنى من المعرفة حول الكمال المطلق، وقال إنّه يبلغ ذروته حينما يُعتمد كمصدرٍ لصياغة المفاهيم الانتزاعيّة، في حين لا قابليّة له على تجاوز نطاق حدوده المفروضة عليه ليلج في عالم الحقائق والفهم الكامل؛ لذلك فإنّ كلّ حقيقةٍ يتمّ تحصيلها على أساسه هي مجرّد أمرٍ شعوريّ بحتٍ مما يعني أنّه لا يدرك إلا ما هو محسوس فحسب؛ وعندما يعجز الإنسان على أساسه من معرفة الحقيقة، فليس هناك أيّ مصدرٍ معرفيّ

---

[1]-Ibid, p. 176.

[2]-Hoff Meister, Johannes, ed. 1940, ***Einleitung in die Geschichte der philosophie***, Hamburg: Meiner, p. 132.

[3]-David Hume

آخر من شأنه إعانته على ذلك سوى العقل الذي له القابليّة على فهم جميع الحقائق. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العقل الذي قصده هيغل هو عقلٌ فرديّ ووجدانيّ؛ لذا فالوحدة بينه وبين الحقيقة لا موضوعيّة لها، إذ إنّ هذا العقل لا يمكنه معرفة كُنه ذاته عن طريق التعميم الانتزاعيّ، بل من خلال اتّحاده مع الحقيقة الكلّيّة التي هي عبارةٌ عن الروح، وهذه الروح في الواقع تمتلك إدراكًا تامًّا وكاملًا للحقائق، فهي في بادئ الأمر تخوض في عالم الحسّ والفنّ ثمّ تتغلغل في باطن الذات وتدرك الحقائق الدينيّة لتصوغ فيما بعد إرهاصاتها على ضوء نظريّات فلسفيّةٍ تُعتمد لبيان الأمر الواقع والحقيقة المطلقة.[1]

منذ عام 1807 م طرأ تحولٌ كبيرٌ على موقف هيغل بالنسبة إلى آراء كانط، فبعد أن تأثّر بها بشكلٍ كبيرٍ إبّان مرحلة شبابه، نجده فيما بعد ينأى بنفسه عنها، حيث راح ينتقدها ويفنّدها؛ وتجدر الإشارة هنا أنّ النقد الذي ساقه على نظريّات كانط في كتاب **فينومينولوجيا الروح** لم يكن واسع النطاق، فالعقل والروح اللذان تحدّث عنهما في هذا الكتاب يختلفان عمّا طرحه كانط من آراء في كتابي **نقد العقل الخالص** و«**نقد العقل العمليّ**»؛ ومن هذا المنطلق ندرك الدافع الأساسيّ الذي حفّز هيغل على نقد نظريّات كانط، حيث تمحور نقده على مبادئ فلسفة الدين التي طرحها الأخير في نهاية مسيرته الفكريّة، فهو منذ بادئ الأمر أدرك أنّ الدين الكانطيّ يعتبر عقليًّا بحتًا من إحدى جهاته، ولكنّه حينما بلغ درجة النضوج الفكريّ والتكامل التنظيريّ - كما قال الباحث إميل فاكنهايم[2] - أعار أهميةً قصوى للحقائق الدينيّة التاريخيّة التي تجاهلها كانط.

فريدريك هيغل لم يقصر مساعيه البحثية على العقل الدينيّ أو الدين العقليّ، وإنّما سلّط الضوء فيها على الإله الذي تؤمن به الأديان الحقّة ولا سيّما المسيحيّة، واعتبره ذات الإله الذي يتحدّث عنه الفلاسفة في نظريّاتهم ونقاشاتهم وهو ذاته الذي آمنت به الآديان السماويّة؛ لكنّه مع ذلك أنكر الإله الذي لا تدركه المعرفة البشريّة ويبقى مجهولًا ومكنونًا، حيث قال

---

[1]-Lauer, S. J. Quentin, 1976, ***Areading of Hegel`s Phenomenology of Spirit***, chapter 9, New York: Fordham University Press, p. 256 - 262.

Lauer, S. J. Quentin, 1977, "T***he Phenomenology of Reason***" *&* "***Human Autonomy and Religious affirmation in Hegel***", in Essay in Hegelian Dialectic, New York: Fordham University Press, p. 182.

[2]-Fackenhein, Emil L. 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s Thought***, Bloomington: Indian University Press, p. 53. **Emil Ludwig Fackenheim** (22 June 1916 - 18 September 2003) was a noted Jewish

إنّه إلهٌ لا يتناغم مع تعاليم الدين ولا مع مبادئ علم الفلسفة.[1] وأمّا العقل الذي تبنّاه إيمانوئيل كانط والذي تمحورت وظيفته في تعيين أحكام الضمير، فقد بادر هيغل إلى توسيع نطاقه ليطرحه بصفة قابليّةٍ مطلقةٍ لا تحدّها حدودٌ ومستودعةٌ لدى كائنٍ محدودٍ وغير مطلقٍ، وعلى ضوء هذه الرؤية تمكّن من تطوير منظومته الفلسفيّة ليستنتج في رحابها وجود ارتباطٍ بين العقل وبين الإله الذي أنزل الوحي على المسيح عيسى بن مريم.[2] الكلام هنا طبعًا لفاكنهايم الذي أضاف قائلًا:

«فلسفة هيغل طرحت العقل الكانطيّ الحرّ في وعاءٍ جديدٍ، إضافةً إلى أنّها مهّدت الطريق لكلّ الفلاسفة بعد إيمانوئيل كانط وكذلك الباحثين المختصّين بأطروحاته الفكريّة لأن يتناولوا مواضيعهم المختلفة في إطار فلسفةٍ وجوديّةٍ؛ والعقل في هذا المضمار بات في صراعٍ فلسفيّ شاملٍ مع المسيحيّة الموروثة.

والمتتبّع يجد بوضوحٍ أنّ هيغل قد انتقد آراء كانط في هذا المجال، إذ لو أنّ العقل الكانطيّ له القابليّة على دراسة وتحليل مكنونات الضمير البشريّ وأصوله التنظيميّة الخاصّة به، فهو في هذه الحالة يرقى على الضمير بدرجةٍ استعلائيّةٍ ويستحوذ على كلّ ما لديه من مفاهيم؛ وبالتالي لا محيص من القول بأنّ العقل أوسع نطاقًا بكثيرٍ مما حدّده كانط، لذا لو أريد له أن يقوّم نفسه وقدراته، فالضرورة تقتضي أن يتجاوز حدوده الخاصّة به مما يعني أنّ الضمير يندرج ضمن مقولة العقل المقتدر.

وعلى الرغم من أنّ هيغل طرح العقل الكانطيّ وفق أطرٍ وأصولٍ جديدةٍ، لكن مع ذلك تبقى العقلانيّة الكانطيّة بشريّةً وذات نطاقٍ محدودٍ، أي أنّه عقلٌ فعّالٌ فيه منطقة فراغٍ، وهذه المنطقة تبقى فارغةً حتّى حينما ينتابه أمرٌ مفعمٌ بالحسّ والشعور؛ وهذه الحالة تغاير تمامًا منطق هيغل الذي أضفى على العقل قدرةً فاعلةً إلى ما لانهاية».[3]

[1]-Hegel, G. W. F., 1952, ***Phanomenologie des Geistes***, ed, Johannes Hoffmeister, Hamburg: meiner, p. 187 - 189.

[2]-Fackenhein, Emil L. 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s Thought***, Bloomington: Indian University Press, p. 231.

[3]-Ibid, p. 226.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هيغل قد اتّفق مع كانط حول حدود العقل ضمن مباحثه التي ساقها في مقدّمة كتابه **المنطق وفلسفة الطبيعة** حيث أكّد على أنّ العقل البشريّ لا يمتلك قابليّةً ميتافيزيقيّةً، وثمرة هذا الرأي هي عدم ضرورة كون هذا العقل مخادعًا، لذا فهو لا يخادع نفسه؛ كما نستحصل منه أنّه لا يقيّد البحوث الميتافيزيقيّة بمجرّد أصولٍ ذاتيّةٍ تتسنّى معرفتها بمنأى عن التجربة؛ لذا فالأمر الذي نستنتجه مما ذكر هو إمكانيّة وجود نمطٍ خالصٍ من العلوم الميتافيزيقيّة والإذعان بأنّ كلّ ما يستنتجه العقل يجب أن يكون ضروريًّا، أي لا بدّ أن يكون موجودًا بالضرورة، فهو على سبيل المثال حينما ينصرف إلى الولوج في مباحث علم الوجود ويستنتج في نهاية المطاف أنّ الوجود يجب وأن يكون مطلقًا وغير محدودٍ بأيّ قيودٍ، ففي هذه الحالة لا محيص من تحقّق هذا الأمر، أي لا بدّ من أن يكون الوجود مطلقًا وغير مقيّدٍ بحدودٍ؛ ولا نبالغ لو قلنا إنّ غاية ما أراد هيغل تحقيقه من وراء توسيع نطاق هذا البرهان ضمن كتابه المذكور، هو إثبات كون الوجود مطلقًا، بمعنى أنّ العقل الذي يدرك الوجود المطلق لا بدّ وأن يكون بحدّ ذاته مطلقًا بالضرورة؛ ولكن مع ذلك لا يصحّ القول بأنّ كلّ وجودٍ منفردٍ يجب أن يكون مطلقًا كذلك، كما ليس من الصواب اعتبار كلّ عقلٍ بشريّ منفردٍ بكونه ذا ميزاتٍ مطلقةٍ؛ وإنّما أراد هيغل مما طرحه إثبات أنّ الوجود بحدّ ذاته مطلقٌ، ولا ضير من تحقّق وجودٍ غير مطلقٍ؛ ورام أيضًا إثبات أنّ العقل المحدود لا يمكن تصوّره إلا إذا وُجد العقل المطلق، أي أنّه مترتّبٌ عليه وجوديًّا.

اللفظ التركيبيّ «لامحدود» الذي استخدمه هيغل بمعنى كون الشيء مطلقًا، نستشفّ منه أنّ لفظ «محدود» لا بدّ وأن يكون متعيّن الوجود بحدّ ذاته، فكلّ أمرٍ محدودٍ يجب أن ينصبّ في وعاء الوجود من منطلق أنّ ماهيّته تقتضي ذلك، وبالتالي حينما يدخل النفي عليه فهذا يعني سلب محدوديّته منه، أي تجريده من ماهيّته الوجوديّة التي هو عليها؛[1] ولا شكّ في أنّ المحدوديّة من شأنها أن تتضمّن منطقة فراغٍ كما هو الحال بالنسبة إلى الأمر المطلق «اللامحدود» المطروح في نظريّات إيمانوئيل كانط.[2]

الفراغ الحاصل بين المحدود والمطلق يبقى على حاله ضمن أطروحات كانط الوجدانيّة،

---

[1]-Lasson, George, ed. 1963, ***Wessenschafr der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, vol. I, p. 127.

[2]-Ibid, p. 128.

فهو ميّز بين المحدود واللامحدود، وبين المطلق والمتناهي؛ ولكن من المؤسف أنّه لم يبادر إلى اقتراح أسلوبٍ يتيح لنا الحركة والانتقال من أحد هذه المفاهيم إلى الآخر،[1] ونستلهم من كلامه أنّ هذا النوع من الإطلاق عبارةٌ عن عمليةٍ غير متناهيةٍ في وعائي الزمان والمكان. والجدير بالذكر هنا أنّ الأمر المتناهي الوحيد الذي هو متحقّق في أرض الواقع، عبارةٌ عن نمطٍ من الحركة المتنامية اللامتناهية في رحاب الزمان والمكان، وهذه الحسابات الفكريّة مرتبطةٌ بأحد الجوانب المتناهية الثبوتيّة التي لا يمكننا إدراكها بتاتًا.[2]

المسألة التي أراد هيغل إثباتها من وراء مباحث الإطلاق والتناهي، هي أنّ الوجود المتناهي متحقّقٌ على أرض الواقع، وأنّ العقل الكانطيّ عاجزٌ عن فهم حقيقته؛ إذ إنّ إدراكه من قبل العقل لا يمكن أن يتحقّق إلا عبر اتّحاد المطلق مع المتناهي،[3] وهذه الوحدة لا تتمّ ما لم يكن النشاط العقليّ محدودًا، فالعقل بعد اجتيازه تلك الحدود المعيّنة له سوف يحقّق نجاحًا ويتجاوز نطاق القيود التي كانت تحدّ من أفقه الرحب.[4]

ولا نبالغ لو قلنا إنّ الأمر الضروريّ على صعيد ما ذكر ليس تجاوز المحدوديّة وبلوغ درجة الإطلاق والتناهي، بل الضرورة تقتضي وجود جانبٍ لامحدودٍ في ذات المحدود، أي الإطلاق موجودٌ في المتناهي؛ ولولا هذا الجانب الوجوديّ لا يبقى أيّ معنى ولا موضوعيّة للأمر المحدود - المتناهي - بحدّ ذاته.[5] إذن، هذه الخصوصيّة يتمّ على أساسها تصوير ماهيّة الأمر المحدود بصفتها مطلقةً، ومن ثمّ يتمّ تثبيت مكانته في عالم الوجود؛[6] فالمحدود عبارةٌ عن وجودٍ حقيقيّ، وهو متناهٍ بكلٍ تأكيدٍ، ولا يمكن لأيّ أحدٍ ادّعاء غير ذلك مهما جرّب أو استدلّ؛ وهذا المحدود من شأنه أن يكون مطلقًا - غير متناهٍ - في زمنٍ ما لكي يفصح عن إحدى الحقائق لا غير.[7] لو أيّدنا هذا الرأي، يجب علينا حينئذٍ القول إنّ الضمير

---

[1]-Ibid.

[2]-Ibid, p. 131.

[3]-Ibid, p. 132.

[4]-Ibid, p. 139.

[5]-Lasson, George, ed. 1962, ***Glauben and Wissen***, Hamburg: Himmelheber, vol. II., p. 44 - 45.

[6]-Lauer, S. J. Quentin, 1976, ***Areading of Hegel`s Phenomenology of Spirit***, chapter 9, New York: Fordham University Press, p. 31.

[7]-Lasson, George, ed. 1963, ***Wessenschafr der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, 1963, vol. I, p. 139.

لا يندرج ضمن القابليّات التي تصوغ المفاهيم الانتزاعيّة؛ إذ لا تبقى موضوعيّة لهذا الكلام،[1] وبالتالي لا وجود لعقلٍ يقرّ بالوحدة الجدليّة التي تراوح بين التناهي والإطلاق، وإنّما الموجود هو ذات العقل الذي يتمكّن من إدراك القضايا التي تتعدّى نطاق النشاطات الوجدانيّة الانتزاعيّة ليستكشف الحقائق ومختلف ملحقاتها؛[2] والجدير بالذكر هنا أنّ حصيلة نظريّات كانط الفلسفيّة برأي هيغل هي وجود تناقضٍ في هذه المقولة،[3] حيث أوعز خطيئة التناقض التي وقع فيها إلى تضييقه نطاق العقل، وكذلك إلى اعتراضه غير المبرّر على الحقيقة.[4]

ويمكن القول عمومًا إنّ هيغل يعتقد بعدم قدرة الإنسان على إدراك الحقائق الثابتة إلّا عن طريق النشاطات العقليّة الاستدلاليّة، ويرى أنّ الحقيقة الجوهريّة تتجلّى بشكلها الواقعيّ في إطار المفهوم العقلانيّ، أي أنّها بالضرورة تعني ذات الشيء الذي يكون مادّةً للفكر؛[5] كما أكّد على أنّ المعاني المفهوميّة في عصره باتت هشّةً وعاريةً من قابليّاتها الدلاليّة[6]، حتى أنّ بعض المفكّرين خلطوا بينها وبين ما يتمخّض عن نشاطات «أنا» العارية من المضمون،[7] وأنّ البعض الآخر اعتبروها منطبقةً على ما يمكن تصوّره للإنسان بصفته الفرديّة.[8] إيمانوئيل كانط استدلّ مما ذكر بأنّ الوحدة التي تصوغ ماهيّة المفهوم تعدّ وحدةً تركيبيّةً أصليّةً للإدراك، حيث تنعكس في مفهوم «أنا أفكّر»، أو أنّها وحدة إدراك الذات ومعرفة النفس،[9] كما قال إنّ الذهن حينما يدرك أمرًا ما، فهو في هذه الحالة يصوغ موضوعه بشكلٍ يكون العلم به عبارةً عن عملٍ بمفهومه، وهذا يعني معرفته على حقيقته.[10]

---

[1]-Ibid, p. 137 - 138.

[2]-Ibid, p 139 - 140.

[3]-ch. The antinomies of pur reason, p. 384 - 386.

[4]-Lasson, George, ed. 1963, ***Wessenschafr der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, vol. I, p. 136.

[5]-Lasson, George, ed. 1963, ***Wessenschafr der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner, vol. II, p. 216.

[6]-Ibid, p. 220.

[7]-Ibid, p. 220 - 221.

[8]-Ibid, p. 221.

[9]-Ibid.

[10]-Ibid, p. 222.

المشكلة التي وقع فيها كانط من وجهة نظر هيغل هي أنّه وضع مفهومًا تصوّريًا بحتًا واستكشف نمطًا من الصور العقلانيّة من مجمل التأثيرات الحسّيّة والشعور الوجدانيّ بالوحدة، ومن ثمّ أضفى عليها طابعًا كلّيًّا شموليًّا،[1] ولكنّ هذه الصور العقليّة خاويةٌ وعاريةٌ من المضمون ولا تمتّ إلى الواقع بصلةٍ تذكر؛[2] وعلى هذا الأساس يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ إنّ كانط يعتقد بعدم وجود أيّ نشاطٍ فكريّ يتعامل مع الحقيقة خارج المفهوم الوجدانيّ.[3] وأمّا هيغل فقد ذهب إلى القول بأنّ ما تجاهله كانط هو عجز العقل عن صياغة مفاهيم وجدانيّة يمكنه إدراكها، فالمفاهيم الوجدانيّة توجد على أرض الواقع بحدّ ذاتها بفضل ذلك التحوّل الباطنيّ الذي يطرأ على الضمير البشريّ.[4]

لو افترضنا أنّ المفهوم لا يمكن أن يتحقّق على أرض الواقع بعيدًا عن التجرّد - الشهود - ففي هذه الحالة لا يجدر بنا إفراغ التجرّد من ذلك المفهوم الذين كان شرطًا لتحقّقه؛ لأنّ اتّحادهما متواصلٌ بحيث لا يمكن أن ينفكّا عن بعضهما.[5] صحيحٌ أنّ الحركة المفهوميّة لا تنطلق بدون حدوث التعدّد التجرّديّ، ولكنّ هذا لا يعني عدم القدرة على إطلاق المفهوم في جميع الأحوال على ما هو خارجٍ عن نطاقه، والتركيب بدوره لا يعني جمع العناصر المتمايزة المشتّتة، وإنّما هو عبارةٌ عن استبدال تلك الخصائص المجرّدة البحتة بخصائص أخرى؛[6] وأمّا كانط فقد بادر في هذا المضمار إلى استبدال الخصائص الواقعيّة للمفاهيم العقليّة بالخصائص التصوّريّة للمفاهيم الوجدانيّة،[7] وعلى الرغم من أنّه قصر موضوع الفكر على توحيد التعدّديّة الشهوديّة ضمن وحدة الوعي الذاتيّ، إلا أنّه اعتبر أنّ التحقّق العينيّ للفكر يتجلّى في وحدة المفهوم والحقيقة الظواهريّة البحتة فقط، لأنّ مضمون المفهوم ليس سوى التعدّد التجرّديّ.[8]

[1]-Ibid, p. 224.

[2]-Ibid, p. 225.

[3]-Ibid, p. 223.

[4]-Ibid, p. 222.

[5]-Ibid, p. 226.

[6]-Ibid, p. 227.

[7]-Ibid, p. 227 - 228.

[8]-Ibid, p. 228 - 229.

المسألة التي طرحها هيغل حول الموضوع المذكور، هي أنّ المفهوم لا يبتعد عن الواقع إلا بمقدار تلك الفاصلة التي تفصل التجرّد الحسّيّ عن الحقيقة؛ مما يعني أنّه عبارةٌ عن أمرٍ واقعيّ في حدّ ذاته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المفهوم لا يرتبط بأيّ حقيقةٍ أخرى خارجةٍ عن نطاقه الدلاليّ؛ لذلك لا يمكن ادّعاء أنّه يمتلك نصيبًا أقلّ من الحقيقة؛ ونذكّر هنا بأنّ المرتكز الأساسيّ الذي تمحور حوله البحث في كتاب هيغل **المنطق وفلسفة الطبيعة** هو بيان كيفيّة قيام المفهوم بذاته بصياغة حقيقةٍ تتلاشى في باطنه،[1] وهذه الحقيقة المصاغة هي أمرٌ واقعٌ وأصيلٌ؛[2] وعلى ضوء هذا التقرير يمكن تلخيص رأي هيغل بنظريّة كانط هو أنّه أخفق في إثبات كون المفهوم أمرًا واقعيًّا يتنامى فيه كلٌّ من الفكر والحقيقة على حدٍّ سواء، وفي هذا الصدد قال إنّه أضاع وسيلة النجاة - حسب تعبيره - وعلى أساس هذا التحليل تبنّى هيغل فكرة أنّ المعرفة العقليّة التي تحدّث عنها كانط لا تمتاز بأيّ طابعٍ عقلانيّ بتاتًا؛ وذلك لأنّ انفكاكها عن الحقيقة يعني تجريدها عن ماهيّتها العقلانيّة،[3] حيث لا يكفي اعتبار العقل مستقلاً بذاته في نشاطه التصوّريّ المنبثق من مبدأ وحدة المفاهيم الوجدانيّة المرتبطة في الأساس بالتعدّديّة الحسّيّة؛ إذ يجب وأن يكون حرًّا - مخيّرًا - من منطلق المضمون الواقعيّ المعقول الذي يضفيه على نفسه. فضلًا عن ذلك فإنّ هيغل اعتبر أنّ كانط تشبّث لدى طرحه فكرة المفاهيم التركيبيّة القبليّة - المسبقة - بأصلٍ يعينه على ملء الفراغ الموجود بين الفكر والحقيقة، لكن مع ذلك أكّد على ابتعاده عن هذا الأصل فيما بعد؛ جرّاء مبالغته في أطروحاته المادّيّة والحسّيّة التي تدلّ على تعدّد التجرّد، حيث تبنّى هذه الأفكار من منطلق اهتمامه البالغ بالمفاهيم والمقولات الذاتيّة والتفلسف النظريّ البحت.[4]

إذن، بما أنّ كانط اعتبر المقولات الفلسفيّة مجرّد تصوّراتٍ وجدانيّةٍ وإدراكٍ ذاتيّ، فقد عرّفها بكونها تعيّنات محدودة لا قابليّة لها على شمول أيّ حقيقة من الحقائق الأصيلة.[5]

---

[1]-Ibid, p. 229.

[2]-Ibid, p. 230.

[3]-Ibid, p. 231 - 232.

[4]-Ibid, p. 233.

[5]-Ibid, p. 234.

تناقضيّة الذاتيّ المجهول

بلغت المواجهة بين الوجدان والعيان - الحسّ - والتي كانت محتدمةً بين الفلاسفة منذ العهود القديمة ذروتها في فلسفة رينيه ديكارت[1]، ورغم كلّ البحوث والنقاشات التي طرحت على ضوئها إلا أنّ أتباع المذهب العقليّ ما زالوا عاجزين عن ملء الفراغ الموجود بينهما؛ وهذا الأمر دليلٌ على وجود معضلةٍ معرفيّةٍ شغلت الذهن الفلسفيّ على مرّ العصور دون أن يوضع لها حلٌّ مقنعٌ، وحتّى فلسفة كانط النقديّة لم تضع لها حلًّا رغم أنّه بذل كلّ ما بوسعه وفي جميع أطروحاته الفلسفيّة من أجل أن ينسّق بين النزعتين العقليّة والتجريبيّة.

اعتبر هيغل أنّ المعرفة مجرّد سلسلةٍ من الحقائق العينيّة الكلّيّة من منطلق أنّ كلّ معرفةٍ يجب أن تقوم في الأساس على المعاني والمفاهيم الذهنيّة، وعلى الرغم من أنّ وجهات نظرنا حول كلّ أمرٍ لا تنبثق إلّا عن طريق حمل المفاهيم عليه، لكنّ المردّ الأساس لهذا الحمل هو بنيتنا الوجدانيّة، ومن البديهيّ أنّ وجداننا لا يفيدنا بشيءٍ حول ماهيّة الأمر المذكور إلّا كما هو كائنٌ في أرض الواقع وفي خارج نطاق الذهن. إنّ وجهة نظرنا حول كلّ شيءٍ تنشأ على ضوء مفاهيم خاصّة، ولكنّ هذا الشيء بحدّ ذاته ربّما يكون مختلفًا عمّا نتصوّره بالكامل. هذه الرؤية في الواقع هي ثمرةٌ لمفهوم تصوّر الذاتيّ - النومينا - الذي ساقه كانط في مباحثه الفلسفيّة واعتبره خارجًا عن نطاق الذهن البشريّ، بحيث يختلف تمامًا عمّا نراه بالعيان - بالحسّ - لكنّ فلسفة هيغل لا ترِد عليها أيّ إشكاليّةٍ هنا؛ لكونه يعتقد بوجود وحدةٍ بين العقل والحسّ، وفي هذا السياق قال إنّ كانط قد وقع في تناقضاتٍ عديدةٍ؛ فلو كان الحسّ مختلفًا تمامًا عن ذلك الأمر الذي له دورٌ في صياغة أفكارنا، يجب عندئذٍ الإذعان بوجود اختلافٍ بينه وبين العقل، أي بين الإدراك والوجود؛ بل يجب الإقرار بأنّهما أمران متضادّان بينهما مواجهةٌ محتدمةٌ، وفي هذه الحالة تمسي المعرفة مستحيلةً ولا يمكن استكشاف المجهول مطلقًا، إذ إنّ ذات كلّ شيءٍ هي عين ذلك الأمر الذي صاغته إرهاصاتنا الذهنيّة في مخيّلتنا.

الوجود معناه الكينونة لفهم الحقيقة، وليس هناك أيّ موضوعٍ أو أمرٍ محسوسٍ إلّا وهو مرتبط بذهنٍ ما، والكائنات كلّها عبارةٌ عن مواضيع إدراكيّة، ومن المؤكّد أنّ إنكار هذه

[1]-René Descartes

الحقيقة هو الذي أوقعنا في تناقضٍ معرفيّ، وهو الذي جعلنا عالقين في شباك النظريّات الذاتانيّة. لو أنّ الذاتيّ يجسّد حقيقةً من الحقائق، فهي ليست سوى حقيقةٍ مجهولةٍ، وكما قال كانط فالحقيقة إنّما توجد بشكلٍ مستقلٍّ عن التصوّرات الذهنيّة؛ كذلك قال إنّ المعرفة متحقّقةٌ في نطاق الظواهر - الفينومينا - ومتقوّمةٌ على أصول الحسّ والتجربة؛ وأمّا الأمر الكائن فيما وراء هذه الظواهر والذي اعتبره منشئًا لها، فهو غير كامنٍ في الزمان ولا في المكان، كما أنّه ليس كمًّا ولا كيفًا ولا نسبةً؛ وبشكلٍ عام فهو خارجٌ عن حيطة إدراكنا، إذ لا يمكن إطلاق أيّ مقولةٍ عليه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط كان حذرًا من إقحام علم الفلسفة في أيّ نطاقٍ خارجٍ عن إطار الزمان والمكان الذي لا وسيط فيه، حيث أكّد على ضرورة تخلّي الفلسفة عن كلّ تلك المساعي الرامية إلى استكشاف الحقائق والولوج في عالم ما وراء الظواهر؛ إلا أنّ الفلاسفة بعده لم يعملوا بنصيحته، فبادروا بجهودٍ حثيثةٍ إلى استكشاف المجاهيل في عالم الوجود، حيث تحرّروا من تلك القيود التي فرضها عليهم هذا الفيلسوف الغربيّ، ومن هذا المنطلق فإنّ المدارس الفلسفيّة في العصور اللاحقة له تقبّلت برحابة صدرٍ تلك المفاهيم الكلّيّة والضروريّة، وحتّى المرتكزات الذهنيّة القبليّة[1] إلى جانب تشكيكها بمبادئ الذات - النومينا - التي طرحها في مباحثه الفلسفيّة.

المراد من الرأي القائل بأنّ كانط قد وقع في تناقضٍ جرّاء طرحه نظريّة النومينا، هو اعتقاده بكون الحسّ والظواهر - الفينومينا - منبثقان من منشأ خارجيّ، وهو الذاتيّ - النومينا -؛ لذلك اعترض عليه هيغل وادّعى أنّ الذاتيّ ليس من شأنه أن يكون علّةً لغيره، فالعلّة برأيه مقولةٌ عقليّةٌ، وهذا النمط من المقولات لا ينطبق على الأشياء، ولكن يرِد عليه أنّنا حتّى لو نفينا العلّية عن الذاتيّ وقلنا إنّه موجودٌ، ففي هذه الحالة أيضًا نقع في تناقضٍ؛ إذ لا موضوعيّة لهذا الكلام؛ لذا فهو مع انصرافه عن مقولة العلّية، لكنّه اعتبر الذاتيّ مرتبطًا بمقولة الوجود، وهذه الرؤية تتعارض مع وجهة نظر كانط الذي يرى عدم إمكانية حمل أيٍّ من المقولات على الذاتيّ. نؤكّد هنا على أنّ فقدان الذاتيّ لموضوعيّته مردّه إلى الافتراض الآتي: إذا لم يكن الذاتيّ هو المنشأ الأساس للحسّ، ففي هذه الحالة لا يمكن إثبات وجوده، وبتعبيرٍ آخر لو كانت هناك

[1]-a priori

علّةٌ تسبّبت بوجود الظواهر - الفينومينا - التي هي ليست ذواتًا، فما الداعي لافتراض وجوده من الأساس؟! والمعرفة تعني طبعًا تطبيق المفاهيم على مداليلها؛ إذ حينما ندرك أنّ شيئًا ما موجودٌ، وأنّه سببٌ وعاملٌ لنشأة شيءٍ آخر، فهنا لا بدّ من حمل مفاهيم الوجود والعلّية عليه.

بناءً على ما ذكر، نقول: إنّ الإنسان حينما يمتلك علمًا بأحد الأشياء، فهو في هذه الحالة يمتلك شيئًا آخر ليس مجهولًا، بل ليس من شأنه أن يكون مجهولًا.

استدلّ هيغل بالاستنتاج المذكور لأجل تفنيد وجود الذاتيّ، إذ إنّ كانط اعتبر التصوّرات التي تنطبع في النفس بتأثير الزمان والمكان والمقولات الذهنيّة، ذاتيّة الوجود وليس لها أيّ منشأ خارجيّ؛ كما قال إنّ منشأ المادّة هي تلك الصور الزمانيّة والمكانيّة والمقولات الخارجيّة؛ وهذه الرؤية بطبيعة الحال تسفر عن حدوث تناقضٍ في مفهوم الذاتيّ. النتيجة الوحيدة المتحصّلة عمّا ذكر هي عدم افتراض وجود المادّة بتأثير أمرٍ خارجيّ، ومن ثمّ لا بدّ وأن تكون وليدةً للذهن نفسه، وفي هذه الحالة لا محيص لنا عن الإذعان إلى أنّ جميع المحمولات في المعرفة البشريّة وكلّ أمرٍ متعيّنٍ بالحسّ، بل وجميع الكائنات، هي من صناعة الذهن فحسب؛ ومن المؤكّد أنّ ثمرة هذه الرؤية هي الاعتراف بالمثاليّة المطلقة، بينما الإذعان بوجود أمرٍ مجهولٍ يعتبر بحدّ ذاته نوعًا من المعرفة، ولم يبالغ من قال إنّ كلّ معرفةٍ لا بدّ وأن تستند على مفاهيم محدّدة، فقد ذهب كانط إلى القول بتحقّقها عبر انطباق المقولات والمفاهيم المتناسبة ومن خلال إطلاقها على أمرٍ ما؛ ومن ناحيةٍ أخرى فهذا الشيء الذي يصبح موضوعًا للمعرفة يعتبر بحدّ ذاته مفهومًا، وبالتالي لو قلنا «المجهول موجودٌ»، فهذا الكلام يعني حمل مفهوم الوجود وتطبيقه على ذلك المفهوم المجهول، أي الإقرار بكونه موجودًا؛ ولكنّ القاعدة تقول بأنّ حمل المفهوم على أحد الأشياء لا يعني ضرورةً تحقّق المعرفة به.

استنادًا إلى ما ذكر لا مفرّ من اعتبار الفكرة القائلة «المجهول موجودٌ» محفوفةً بالتناقض، إذ كيف يمكن للمجهول أن يكون معروفًا؟! فلو أصبح معروفًا سوف تنتفي ميزة المجهوليّة عنه ويصبح معلومًا كسائر المعلومات الخارجة عن حيطة الخفاء والكتمان، مما يعني أنّ أصحاب الفكرة المذكورة قد خلطوا بين المجهول المؤهّل للمعرفة، وبين المجهول المطلق الذي لا مجال لمعرفته مطلقًا.

أثبت هيغل بأسلوبه الذي عرف عنه، أنّ معرفة حدود كلّ أمرٍ تقتضي التعرف أيضًا على تلك الأمور الخارجة عن حدوده، إذ من المؤكّد أنّ المعرفة من شأنها أن تتحقّق بما هو كائن في نهاية ذلك الخطّ الممتدّ إلى مسافاتٍ بعيدةٍ، أي لنا القدرة على معرفة ما وراء هذا الخطّ مهما تطاول وامتدّ؛ فنحن قادرون على معرفة حدود كلّ أمرٍ فيما لو تمكّنا من معرفة النطاق الخارج عن هذه الحدود، وإذا امتلكنا المعرفة بهذه الحدود الخارجيّة سوف تتمهّد لنا الأرضيّة لمعرفة الحدود الداخليّة بكلّ تأكيدٍ، وعلى هذا الأساس نتمكّن من تجاوز أطر الحدود والقيود المعرفيّة.

لو أنّ أحدًا طرح السؤال الآتي: هل يمكن إطلاق مفهوم الوجود على الأمر المجهول؟ أي هل من الصحيح حمل الوجود على المجاهيل أو لا؟ فنحن بكلّ تأكيدٍ لا نعرف الإجابة التامّة الشافية عنه، وليس هناك أيّ دليلٍ معتبرٍ يثبت صواب حمل الوجود على الأمر المجهول؛ لذا لو قلنا بإمكانيّة ذلك فسوف نقع في فخّ التناقض لا محالة، ولكن إن لم نبتّ بالموضوع فلا يرد التناقض.

وأمّا هيغل فقد أجاب عمّا ذكر بإمكانية حمل الوجود على المجهول، وقال إنّنا على ضوء هذا الحمل سوف نعترف بوجود المجهول بشكلٍ ضمنيّ، وبالتالي لا نجد محيصًا عن الإقرار بأنّ المقولات الذهنيّة حينما يفسح لها المجال لأن تحمل على المجهول، فهذا المجهول يمسي معلومًا في حدود تلك المقولات فقط؛ ولكنّنا مع ذلك نقع في التناقض مرّةً أخرى![1]

[1]-وولتر تيرنس ستيس، **فلسفه هگل (باللغة الفارسيّة)**، الجزء الأوّل، ترجمه إلى الفارسيّة: حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات (شركت سهامي كتاب هاي جيبي)، 1972 م، ص 56 - 66.

النقد الهيغليّ لكانط دحض التجريبيّة والأمر المطلق

سالي سِجوي*

هـدف هـذه المقالـة كـما تبـيّن كاتبتهـا الباحثـة الأميركيّـة سـالي سـجويك هـو التنبيـه عـلى العلاقـة القائمـة بـين نقـد هيغـل الأمـر المطلـق[1] لـدى كانـط ونقْـده المثاليّـة الكانطيّـة عامّـة. ويحتـجّ المدافعـون عـن علـم الأخـلاق لـدى كانـط عـادةً في مقابـل اتّهـام هيغـل لـه «بالشـكليّة الفارغـة» عـلى أنّ الأخـير يشـوِّه نوعيّـةَ اختبـار التناقـض المشـمول في تطبيـق الأمـر المطلـق، وأنّـه يُنسـبُ إلى كانـط بشـكلٍ خاطـئ الـرأي الـذي يُفيـد اسـتمدادَ واجبـاتٍ محـدَّدة بشـكلٍ تحليـليٍّ مـن هـذا الأمـر. ولكـن عـادةً مـا يُهمـل هـؤلاء المدافعـون تنـاولَ اعتراضـات هيغـل في سـياق مشروعـه الرامـي إلى اقـتراح بديـلٍ لنـوع المثاليّـة الخـاصّ بكانـط.

وهي تضيء على إحدى أبرز مناطق السجال الخفيّة التي أطلقها هيغل ضدّ كانط،

-المصدر: سالي سِجويك (Sally S. Sedgwick)، النقد الهيغلي لكانط دحض التجريبيّة والأمر المطلق، من:

Zeitschrift für philosophische Forschung, *Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative*, Bd. 50, H. 4 (Oct. - Dec., 1996), pp. 563- 584

تعريب: هـ. ن. مراجعة: إبراهيم الموسوي

※ -سالي سجويك (Sally S. Sedgwick) أستاذة أميركيّة في الفلسفة. نالت الدكتوراه من جامعة شيكاغو في العام 1985 ودرّست في جامعتيّ هارفارد وبنسلفانيا (الولايات المتحدة)، جامعة بون (ألمانيا)، وجامعتي بِرن ولوزرن (سويسرا). يدور مجال بحثها الرئيس حول فلسفتي كانط وهيغل النظريّتين والعمليّتين.

[1]-الأمر المطلق: Categorical Imperative: هو المفهوم الرئيس في فلسفة كانط الأخلاقيّة، ويُشير إلى «المبدأ الأخلاقيّ الأسمى» الذي تُستمدُّ منه كلّ الواجبات الأخلاقيّة. المبدأ الأخلاقيّ الأساسيّ هو الأمر؛ لأنّه يفرضُ مساراتٍ سلوكيّة محدَّدة، وهو مُطلق لأنّه يأمرُ من دون قيود وبشكلٍ مستقل عن غايات الفاعل الأخلاقيّ ورغباته. يقومُ كانط بصياغة الأمر المطلق بعدّة أساليب، ولكن استنادًا إلى الصيغة المشهورة «للقانون العام» ينبغي أن تقوم أنتَ بوصفك فردًا «بالتصرّف وفقًا لتلك القاعدة التي يُمكنك في الوقت ذاته أن تجعلها قانونًا عامًّا». بما أنّ القواعد هي تقريبًا مبادئ للعمل، فإنّ الأمر المطلق يفرضُ على الفرد أن يتصرّف فقط، وفقًا لمبادئ عامّة يُمكن لكلّ العقلاء تبنِّيها.

وتشكّلت من جرّائها مدارس ومذاهب وتيّارات سيكون لها أثر لاحق وجوهريّ في تأسيسات ما بعد الحداثة.

المبحث الأوّل من المقالة تمحور حول وجهة نظر فريدريك هيغل بخصوص الأمر المطلق - النوعيّ - المطروح في نظريّات إيمانوئيل كانط، بعد ذلك سلّطت الباحثة الضوء على النقد الذي طرحه حول المثاليّة الكانطيّة من حيث ارتباطها بالأمر المطلق؛ وفي نهاية المطاف طرحت السؤال التالي على طاولة البحث والتحليل: ما السبب الذي دعا هيغل للاعتقاد بأنّ نهج كانط الأخلاقيّ في رحاب رؤيته التجريبيّة قد أسفر عن حدوث ازدواجيةٍ مستعصيةٍ في العقل العمليّ بحيث لا يمكن وضع حلٍّ لها؟

الأمر المطلق الكانطيّ برأي هيغل مفتقر للمضمون ولا يتعدّى كونه مضمارًا لتطبيق القواعد والأصول في إطارٍ بشكلٍ، وعلى هذا الأساس لا تكون القوانين والضوابط التي تصدر في رحابه ملزمةً أو كلّيّة، وإنّما يمكن اعتبارها ذوقيّةً بحتةً؛ ومن جانبٍ آخر فهو لا يمنحنا أيّ معيارٍ أو نهجٍ ثابتٍ نتمكّن من خلاله إثبات كون الفرضيّات الأساسيّة ذات طابعٍ أخلاقيّ؛ لذا فهو يبقى أمرًا سطحيًّا وعديم الفائدة. بعد أن ذكرت الكاتبة النقد المشار إليه أعلاه، حاولت الإجابة عنه على لسان إيمانوئيل كانط.

المبحث اللاحق أثبتت الكاتبة فيه أنّ نقد هيغل للأمر المطلق الكانطيّ يندرج ضمن نقده الكلّي الذي يتمحور حول رأي كانط بالنسبة إلى القوانين العقليّة ومدى ارتباطها بالمضمون، حيث أكّد هذا الفيلسوف على أنّ النهج الكانطيّ عبارة عن اهتمام علمي بالقوانين الطبيعيّة، لذا فهي تستبطن تناقضًا.

خلاصة الكلام أنّ المحورين الأساسيين في هذه المقالة هما العقل الخالص والأمر الذاتيّ (النومين) من وجهة نظر إيمانوئيل كانط، حيث أشارت سالي سجويك إلى أنّ فريدريك هيغل ضمن نقده للمنظومة الفكريّة الكانطيّة أكّد على عجز صاحبها عن فهم المبادئ والقوانين العقليّة، وبعد أن انتقدها حاول إثبات رأيه في إطارٍ مثاليّ جديدٍ.

* * * * * * * * * * * * *

إذا كنتُ محقّةً في الإصرار على أنّ نقد هيغل للشكليّة الفارغة هو مدفوعٌ ومحدَّدٌ عبر ذلك المشروع الأكبر، فسوف تحتاجُ الافتراضات التي وجَّهتْ التفسير والتقويم النمطيَّيْن لنقده علم الأخلاق لدى كانط إلى مراجعة.

أبدأُ في القسمين الأولَّيْن بعرضٍ وجيزٍ لمعالجة هيغل الأمر المطلق والردود الكانطيّة المعهودة عليه، وفي الأقسام 3-5 أقدِّمُ بيانًا (شديد الإيجاز) للمواضيع الرئيسة الكامنة في رفضه للمثاليّة المتسامية لدى كانط. استنادًا إلى هيغل، إنّ «تجريبيّة» كانط المتعلّقة بالمضمون هي المسؤولة عن «الازدواجيّة» الواهية في مفهومه عن علاقة المضمون بالشكل والتي تسدُّ الطريق أمام مثاليّةٍ «أصيلة» و«موضوعيّة». في القسمين الأخيرين، أُوضِّح لماذا يُصرُّ هيغل على أنّ تجريبيّة كانط المتعلّقة بالمضمون تُلزمه بالازدواجيّة في فلسفته العمليّة وتُنتج الافتراضَ المؤسِف المتمثّل بقانونٍ عمليٍّ أرفع هو «صوريٌّ» فحسب. كذلك، سوف أتناول كيف أنّ بياني نقدَ هيغل الشكليّة الفارغة قد أثّر في بعض المحاولات الحديثة للدفاع عن كانط في مقابل هذا النقد.

لا تردُ أكثر نقاشات هيغل تفصيلًا عن الأمر المطلق في كتابه **فلسفة الحق** الصادر عام 1821، بل في مقالته «القانون الطبيعيّ» التي كتبها بعد عشرين عامًا تقريبًا. يُخبرنا هيغل في كلامه حول مفهوم كانط أنّ العقل العمليّ «ينبذُ محتوى القانون». ما يختبره قانونه الأرفع أو أمره المطلق هو إمكانيّة تعميم القاعدة التي «تمتلكُ مضمونًا وتشتملُ على فعلٍ محدَّد» دون وقوع تعارض، أو على حدّ تعبيره، يُمكن «افتراضها على أنّها مفهوم، شيءٌ عام». بهذه الصفة، يقول هيغل إنّ ذلك يمثّل فقط تحويل مبدأ التعارض إلى «شكلٍ عمليّ».

بما أنّ الأمر المطلق في حدّ ذاته لا مضمون له ويقومُ باختبار الأهليّة الصوريّة أو عموميّة القواعد فقط، لا يُمكن وفقًا لهيغل أن يكون تشريعه أكثر من اعتباطيّ. يحتجّ هيغل على هذه النقطة بالرجوع إلى مَثَل كانط الافتراضّي الشهير الذي يُورده في «نقد العقل المحض»؛ إذ يتناول القاعدة الآتية: لكي أزيد ثروتي يُمكنني أن أنكر تسلّمي وديعةً ماليّة لا دليل عليها. يُجيب هيغل عن إصرار كانط بأنّ هذه القاعدة تتدمّر ذاتيًا إذا جُعلت قانونًا عامًا كالتالي:

أين يوجد التعارض مع عدم وجود الودائع؟ هذا الانعدام سوف يُعارض أشياءَ أخرى تمامًا كما أنّ إمكان وجود الودائع يتلاءم مع أشياء أخرى ضروريّة، وبالتالي

تكون ضروريّةً بنفسها. ولكن لا ينبغي التماس الأهداف والأسس المادّيّة الأخرى....

إذا تمثّلت المقبوليّة الأخلاقيّة لقاعدةٍ ما في وظيفة لا تتعدّى عموميّتها، فيُمكن **لأيٍّ** قاعدةٍ أن تنجح في الاختبار وفقًا لرأي هيغل. يُشيرُ هيغل هنا إلى أنّ عدم وجود الودائع هو أمرٌ عامٌ كوجودها، ولا يكونُ عامًّا إلّا إذا تمّ افتراض «الأهداف والأسس المادّيّة الأخرى» مُسبقًا، ولكن لا ينبغي أن يتمّ افتراضها مُسبقًا؛ لأنّ بيان كانط للأمر المطلق يقوم بتحديد أخلاقيّة القواعد على أساس شكلها فحسب. أظنُّ أنّ هذه الدعوى هي التي تُمثّل الهدف الرئيس لهجمات هيغل. بنظره، لا يُمكن تحديد عموميّة قاعدةٍ ما إلّا مع إتاحة الافتراضات الأساسيّة[1] حول المضمون. بالإضافة إلى ذلك، بما أنّه يتمّ افتراض المضمون مُسبقًا بكلِّ بساطة، فإنّ تشريع العقل العمليّ الكانطيّ لا يُمثّل أكثر من إنتاج حشوٍ كلاميّ. يفترضُ العقل العمليّ أنّ أيَّ مضمونٍ يراه مُناسبًا هو مُطلق؛ على سبيل المثال: ضرورة وجود الملكيّة، إذا حُكِم على قاعدةٍ ما بالفشل في الاختبار الذي يُجريه الأمر المطلق، أو بأنّها ليست عامّة، فإنّ السبب هو مناقضتها ذلك المضمون.

لا يُقدِّم كانط لنا أيَّ طريقةٍ لاختبار أخلاقيّة الافتراضات الأساسيّة التي لا يُمكن استخدام الأمر المطلق دونها، ولكن بما أنّ هذه الافتراضات هي التي تلعبُ الدور الرئيس في تحديد أخلاقيّة قاعدةٍ محدَّدة، يُضيف **هيغل** أنّ الأمر المطلق في حدّ ذاته هو «زائدٌ عن الحاجة». حين توضع الافتراضات الأساسيّة في مكانها -على سبيل المثال: افتراض ضرورة وجود الملكية- يتمُّ تحديد المكانة الأخلاقيّة لقاعدةِ قيامنا بالسرقة. وعليه، حين يقومُ الأمر المطلق باختبار القاعدة فإنّه لا يُسهم بأيِّ تحديدٍ إضافيّ.

لقد ظهرتْ هذه الأنواعُ من الاعتراضات مجدَّدًا في كتاب **هيغل فلسفة الحق**، إذا اعتُبر أنّ تعريف الواجب هو انعدام التعارض فقط، عندها كما يقول **هيغل**:

«لا يُمكن الانتقال إلى تعيين واجبات مُحدَّدة، وكذلك إذا وُضِع مضمونٌ معيَّنٌ للفعل على بساط البحث فلا يوجد معيار في ذلك المبدأ للبتّ في كونه واجبًا أو لا، بل خلاف ذلك، قد يتمُّ بهذه الطريقة تسويغ أيّ نهجٍ خاطئ أو غير أخلاقيّ».

---

[1]- **Background Assumptions**

فقط إذا افترضنا أنّه «ينبغي وجود الملكيّة والحياة الإنسانيّة وتبجيلهما» يُمكننا الادّعاء بوجود تناقض في ارتكاب السرقة أو القَتْل. وكما يقول هيغل **فإنّ التناقض «ينبغي أن يكون مُناقِضًا لشيءٍ ما»**.

II

من هذه الصورة المقتضبة، يُمكننا تقديم البيان الأوّليّ التالي للنقاط الأساسيّة في نقْد هيغل، أوّلًا: الأمر المطلق صوريٌّ -باعتبار أنّه قانونٌ عقليّ بديهيّ- وهو فارغٌ وغير قادر على تشريع الأخلاقيّات بطريقةٍ غير اعتباطيّة، ثانيًا: إذا تمّ على الرغم من ذلك استعماله بوصفه اختبارًا لأخلاقيّة القواعد، فينبغي أن تقوم الافتراضات الأساسيّة أو المضمون بتوجيهه، ثالثًا: بما أنّه ينبغي إدخال المضمون لكي يؤدّي الأمرُ المطلق عملَه التشريعيّ، فإنّ هذا يجعلُ علاقَتَه بوظائف محدَّدة عرضيّة. بكلمةٍ أخرى، لا يتمُّ تحديد صلاحيّة تلك الواجبات المحدَّدة عبر الأمر المطلق وحده، بل تتعلّق هذه الصلاحيّة ببعض المضامين.

من النظرة الأولى، قد يبدو أنّ أيًّا من هذه الاعتراضات لا يُمثّل إشكالًا كبيرًا بالنسبة للمدافعين عن كانط؛ لأنّها لا تنبثق -للوهلة الأولى على الأقل- من بيانٍ صائب لرأيه. سوف أقومُ بمناقشةٍ تفصيليّة لبعض مُحاولات الدفاع عن كانط في القسم السادس، ولكنّه من المفيد أن نتطرّق لبعض النقاط مُسبقًا. على سبيل المثال، لقد تمّ الاحتجاج بأنّ تصنيف الأمر المطلق كمجرَّدِ تطبيقٍ لقانون التناقض في الميدان العمليّ لا يُمكن أن يكون صحيحًا، وأنّه قاعدةٌ بديهيّة تركيبيّة لإمكان الأخلاق وليس من أمثلة قانون المنطق العام. لدى اختباره الأهليّة الصوريّة لقاعدةٍ ما، يقومُ الأمر المطلق باختبار الإمكانيّة أو الاستحالة **العمليّة**، وليس الإمكانيّة أو التناقض **المنطقيّ**. إنّه يختبر إمكان تطابق القاعدة مع ما قد يُطلق عليه المدافعون عن كانط الشروطَ البديهيّة للتجربة الأخلاقيّة.

بالإضافة إلى ذلك، لا يختبرُ الأمرُ المطلق عموميّةَ القاعدة كما يُشير هيغل، بل **إرادةَ** جعْلها قانونًا عامًّا. هل يُمكن لأيِّ فاعلٍ، بصفة كونه عاقلًا أو حائزًا قوةَ العقل العمليّ، أن يتبنّى القاعدة أو يَسمح بها من دون الوقوع في التناقض الذاتيّ؟ كذلك وفق هذا التفسير، ما يتمُّ تقويمه هو ليس تطابق القاعدة مع قوانين المنطق، بل تطابقها مع ما قد نُسمِّيه

بغايات الفاعليّة العقلانيّة. لعلّ هذا يوضِّح سبب قيام كانط بإخبارنا أنّ صيغَه الإضافيّة للقانون الأخلاقيّ -على سبيل المثال: صيغة «الغايات»- تجعلُ معنى صيغة العموم «أقرب إلى الحدس». استنادًا إلى هذا التفسير، اختبار عموميّة القاعدة يعني فقط تحديدَ مراعاتها أو عدم مراعاتها الغايات التي يشتركُ فيها جميع الفاعلين بصفة كونهم عقلاء.

على الرغم من أنّ هذه النقاط قد تكون مقنعةً في إظهارها موقف كانط على نحوٍ متعاطف، لكنني سوف أحتجّ بأنّها لا تتناول ما أعتبره موضع الاهتمام الحقيقيّ لنقْد هيغل.

III

لقد تمّت الإشارة إلى أنّ نقْد هيغل الأمرَ المطلق هو مثالٌ على رفضه الأعم مفهومَ كانط حول قوانين العقل وعلاقة هذه القوانين بالمضمون، وذلك في ملاحظاته الواردة في مقالة «القانون الطبيعيّ»؛ إذ يُخبرنا أنّ نقطة الضعْف في صوريّة كانط تعودُ إلى تبنِّيها لما يُشير إليه «بالقاعدة التجريبيّة». في بيانه للمقاربات التجريبيّة والصوريّة تجاه القانون الطبيعيّ، يُصرِّح هيغل بأنّه:

من «الواضح» أنّ «محتويات كُلٍّ من الإدراك والمفهوم التجريبيّ تتشابه...بما أنّ التصوّر المحض أو التعارض مُفترضٌ بشكلٍ مُطلق، فلا يُمكن وجود الفكرة والاتّحاد المطلَقَيْن. مع مبدأ التعارض المطلق أو إطلاق التصوّر المحض، يُفترَض المبدأ المطلق للتجريبيّة...».

بالنسبة لهيغل، تُمثّل كلٌّ من التجريبيّة والصوريّة «أساليبَ زائفة لمعالجة القانون الطبيعيّ بشكلٍ علمي». برأيه، يحتوي كلٌّ منهما على التناقض الداخليّ ويدافعان عن قواعد هي في أفضل الأحوال صحيحة على نحو الاحتمال. مع افتراض «إطلاق التصوّر المحض» أو «مبدأ التعارض المطلق»، يقومُ الاتّجاهان باستبعاد إمكان اكتشاف أيِّ عمومٍ أو قاعدة للاتّحاد في موضوع التجربة. إذا أمكن افتراض وجود مبادئ مُوحِّدة، ينبغي أن تكون على حدّ تعبير هيغل «شيئًا صوريًّا يحومُ حول التعدُّديّة فحسب ولا يخترقها». في اعتقادها بعدم إمكان اكتشاف الاتّحاد في تعدُّدية المضمون، تشتركُ الصوريّة مع التجريبيّة في المبدأ الذي يقول هيغل إنه «يُقصي الاتّحاد المطلق للواحد والمتعدِّد».

إنّ مناقشة هيغل المقاربة التجريبيّة تجاه القانون الطبيعيّ ولعناصر تلك المقاربة التي

يدّعي أنّها موجودة أيضًا في الصوريّة هي مناقشة مهمّة بالنسبة لفهمنا نقْدَه الأمرَ المطلق بحيث تتطلّبُ بعض المحاولات لإزالة الغموض. إحدى الموضوعات المتكرّرة في ملاحظاته على التجريبيّة هي التضارب الشامل فيها، حيث ينتقدُ هيغل أولئك الذين -مع ادّعائهم بأنّهم تجريبيّون بارعون- يقومون باستمداد مبادئهم من القانون الطبيعيّ عبر رفْع خاصّيّة محدَّدة في التجربة إلى مرتبة العموم، على سبيل المثال، لدى استمداد مبدأ لتسويغ العقاب، «يتمُّ تعيينُ بُعْدٍ محدّد» وهو بتعبير هيغل إمّا:

«الإصلاح الأخلاقيّ للمجرم، أو الضرر الذي أوقعه، أو تأثير عقابه في الآخرين... وبعدها، يُجْعل هذا البعد الوحيد هدفَ المجموع وجوهره.»

بهذه الطريقة، يتمُّ إضفاء الاتّحاد المفهوميّ على مُتعدِّدٍ تجريبيّ -أو يُؤخذ بعض المضمون بوصفه مطلقًا.

المشكلة الكامنة في هذه العمليّة هو تعارضها مع التجريبيّة في صورتها «النقيّة» كما يُعبِّر هيغل. وفقًا لمبادئ التجريبيّة المتناغمة أو «النقيّة»، ينصُّ هيغل على أنّ:

«كلَّ شيء يمتلك حقوقًا متساوية مع الأشياء الأخرى؛ وكلُّ صفة هي حقيقيّة كغيرها ولا أفضليّة لأيٍّ منها».

من المفترض أنّ دعوى التجريبيّة هي كوْن كلّ ما تمّ منحُنا إيّاه عبر الإدراك الحسّيّ هو «الوجود المتعدِّد»: أيّ مضمون حسّيّ خالٍ من الاتّحاد. وفقًا لهذا المفهوم، لا يُمكن أن يُقدِّم الإدراك الحسّيّ وحده أيَّ أساسٍ لتمييز إحدى خواص التجربة من غيرها. وعليه، بالنسبة للباحث التجريبيّ، «النتيجة الطبيعيّة» لمحاولة استخراج قواعد مُوحِّدة من مضمون التجربة هي كما يشرح هيغل:

بما أنّه لا توجد صلةٌ ضروريّة لبُعدٍ محدَّد بالأبعاد المحدَّدة الأخرى التي يُمكن العثور عليها وتمييزها، ينشأُ صراعٌ مستمر لإيجاد التأثير والسيطرة الضروريّين لإحداها على الأخريات. وبما أنّ الضروريّة الباطنيّة -المنعدمة في الفرديّة- هي مفقودة، فيمكن لكلٍّ بُعْدٍ أن يسوّغ تمامًا استقلاله عن الأبعاد الأخرى.

ما دامت التجريبيّة تسعى لتكون «علميّة» وتحاولُ استمداد «هدفٍ» أو «جوهرٍ» مُوحِّدٍ من الإدراك الحسّيّ، فإنّها تُقدِّم قواعد لا يُمكن تعليلها على أُسسٍ تجريبيّة. في قيامها بذلك، ترى التجريبيّة أنّ اتّحادًا صوريًّا محضًا أو نتاجًا فكريًّا هو الذي يمثّلُ إطلاق المضمون، ولكن إلى الحدّ الذي تكون التجريبيّة فيه متناغمة ومقرّةً بعدم إمكان استمداد القواعد العامّة من مضمون التجربة، فإنّها تضطر لتسليم طموحاتها العلميّة إلى الشكّ كما قد اعترف هيوم.

مع أنّ هدف الصوريّة هو تفادي النتيجة التشكيكيّة للتجريبيّة المتناغمة، يرى هيغل أنّ إستراتيجيّتها في تنفيذ ذلك تستندُ إلى الاشتراك مع التجريبيّة في الاعتقاد بأنّه لا يُمكن اكتشاف القواعد الموحِّدة في المضمون. وتحت اسم «إنقاذ الميتافيزيقيا»، تُذيع الصوريّة ميزةَ الازدواجيّة: أي إنّها تفترضُ بالإضافة إلى الإدراك الحسّيّ وجودَ مصدرٍ ثانٍ للمعرفة. يرى أنّ أصول قواعدها التوحيديّة تكمنُ في قوّة الفكر المحض، وهي قوّةٌ غير قابلة للاختزال في الإدراك الحسّيّ أو الإحساس. بالنسبة للصوريّة ـ كما يُعبِّر هيغل ـ يكون «التعارض بين الشكل والمضمون مُطلقًا، والاتّحاد المحض...منفصلًا تمامًا عن المضمون ومُفتَرَضًا بشكلٍ مستقلّ»، يصدقُ هذا الأمر في ميدان الفلسفة العمليّة والنظريّة أيضًا. يُصرِّح هيغل بضرورة تجريد «جوهر» العقل العمليّ المحض من تمام المضمون، وأنّ «الحقيقيّ» بالنسبة له «مفترضٌ جوهريًّا خارج العقل...». بهذه الطريقة، يكونُ العقل العمليّ هو «الاختلاف بين المثال والواقع».

IV

من الصعب تحديد ما كان يعنيه هيغل على وجه الدقّة في ادّعائه أنّ الصوريّة -بما لا يقلّ عن التجريبيّة- تُنتج مبادئ صحيحة على نحو الاحتمال فحسب، أو في تعبيره بأنّها «لا يُمكنها التوصُّل إلى شيءٍ غير العلاقات أو الهويّات النسبيّة». بالطبع، تدّعي الفلسفةُ النقديّة تقديمَ مبادئ لإمكان كلٍّ من التجربتين النظريّة والعمليّة اللَّتيْن ـ بسبب انبثاقهما من العقل المحض وليس الإدراك الحسّيّ ـ يُضمَنُ حيازتهما مرتبة العموم والوجوب. لا يحتجّ هيغل فقط على أنّ الصوريّة والتجريبيّة تنتهيان بنفس النتيجة غير المرضية، بل أيضًا (وهو الأجدر بالملاحظة) إمكان رجوع شرح الهويّة النسبيّة أو الإمكان في كلِّ مقاربةٍ منهما إلى مصدرٍ مشترك.

يكمنُ مفتاح حلّ هذا اللغز في الإشارة إلى الاختلاف المهمّ بين رواية هيغل حول الإمكان

التجريبيّ وبين تلك الرواية التي ينسبها إلى هيوم. بالنسبة إلى الباحث التجريبيّ الوفيّ كهيوم، يأتي الإمكان نتيجةً لتبنِّي ادّعائَيْن:

أ. ما يُسمِّيه هيغل «**بالمبدأ التجريبيّ**» الذي يُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسّيّ هو «شيء محسوس بشكلٍ متنوِّع»، وبالتالي لا يحتوي على الاتّحاد في نفسه، ولا على أيِّ وسيلةٍ لفصْل العام من الخاص.

ب. الفكرة التي تُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسّيّ هو مصدرنا **الوحيد** للمعرفة المادّيّة أو غير المفهوميّة. بما أنّه لا يُمكن اكتشاف العام في مضمون الإدراك الحسّيّ وفقًا لهيوم، وبما أنّه يرى أنّ هذا المضمون هو كلّ ما نملكه لنؤسِّس عليه معرفتنا التجريبيّة، فإنّ التجريبيّة -ما دامت مُتناغمة- تضطر بناءً على روايته للاعتراف بعدم إمكان تبرير ادّعاءاتها.

أمّا بالنسبة لهيغل، فإنّ «المبدأ التجريبيّ» -الذي سوف أشير إليه بمبدأ «انعدام الوحدة في المضمون»- هو المسبِّب الرئيس للمشكلات هنا. بما أنّه يُخبرنا -كما مرّ- أنّ هذا هو المبدأ الذي تشترِكُ به كلٌّ من صوريّة كانط والتجريبيّة، فإنّه ليس مثارًا للتعجُّب أن يعدّ هيغل أنّ هذا المبدأ هو المسؤول عن «الإمكان» في صوريّة كانط أيضًا. برأيه، لا تكمنُ المشكلة في اعتماد التجريبيّة على مضمون الإدراك الحسّيّ؛ بل في مفهومها عمّا يشتمل عليه فهمنا ذلك المضمون أو ينبغي أن يشتمل عليه. في محاولتها لتكون علميةً، تقوم التجريبيّة كما قد رأينا «برفْع المضمون المنتمي للإدراك الحسّيّ والشعور والحدس إلى هيئة المفاهيم والمبادئ والقوانين العامّة...». بالنسبة إلى الباحث التجريبيّ الوفيّ كهيوم، يُفسَّر هذا كإبرازٍ للمبادئ المستمَدّة من الخارج (من خيال الفاعل) لتطبيقها على مضمونٍ حسّيّ مُقدَّم بشكلٍ مُستقلّ. بما أنّ هذه المبادئ هي غير مُرخَّصة من قبل التجربة، يستنتجُ هيوم أنّها لا يُمكن أن تكون صحيحة على نحوٍ موضوعيّ.

ما يريد منّا هيغل إدراكه هو أنّ هذه النتيجة التشكيكيّة تُفرضُ علينا فقط إذا اتّبعنا هيوم في تبنِّيه قاعدة انعدام الوحدة في المضمون، وفي افتراضه أنّ المعرفة بالنسبة إلينا ينبغي أن تمثّل **التوصُّل المستقلّ إلى الأشياء**، بينما «الإدراك الحسّيّ في حدّ ذاته هو على الدوام شيءٌ مُنفرد يزول»، يقول هيغل إنّ:

الفهم لا يتوقّف في هذه المرحلة؛ بل على العكس، يسعى الفهم للعثور على

الشيء العام والثابت في المفرد المحسوس، وهذا هو التقدُّم من الإدراك الحسّيّ المحض إلى التجربة.

يبدو أنّ هيغل يقصدُ في هذه الفقرة أنّ «التقدُّم من...الإدراك الحسّيّ إلى التجربة» هو **عنصرٌ ضروريٌّ** في فهمنا مضمون الإدراك الحسّيّ، وليس (كما افترض هيوم) شيئًا زائدًا محظورًا أو «ذاتيًا فحسب». يكمنُ في تقبُّل الباحث التجريبيّ لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون الافتراض الذي يُفيد بأنّ الخاص المحض أو غير المحدَّد هو **الموضوع المحتمل لمعرفتنا**. يرى هيغل أنّه يجب أن نتخلّى عن هذا الافتراض (إذا مُنحنا معرفةً مناسبةً بطبيعة عملية الفهم)، وإذا تخلَّيْنا عنه لا توجد حاجةٌ لاتّباع المشكِّك حين نُقرُّ بالدور الضروريّ للمبادئ الموحِّدة.

يُمكننا أن نرى الآن كيف حفّزتنا الاعتبارات عند هيغل في مقالة «**القانون الطبيعيّ**» لنتحدث عن المفهوم التجريبيّ «**للحالة الطبيعيّة**» (التي تُعادل المضمون غير المحدَّد أو «المتعدِّد» للتجربة، وذلك في نطاق النظريّة السياسيّة)، بعيدًا عن انعدام التحديد، يُخبرنا هيغل أنّ الحالة الطبيعيّة التي يتبنّاها الباحث التجريبيّ هي بالفعل فكرةٌ مجرَّدة مُستخرجة عبر «فصْل كلّ شيءٍ متبدِّلٍ وعرضيّ عن...**الحالة القانونيّة**». بما أنّ مضمون التجربة في حدِّ ذاته لا يُقدِّم أيَّ أساسٍ لتمييز العرضيّ من الضروريّ، فإنّ النظرة التجريبيّة إلى الحالة الطبيعيّة تتخذ أيًّا من الخصائص المطلوبة لتسويغ مفهومها المفضَّل عن الحالة القانونيّة. على حدِّ تعبير هيغل، يتمُّ إضفاء اتّحادٍ مفهوميّ «مُختلف وغريب» على التعدّديّة غير المحدَّدة: مثلًا، «حرب فيها دمارٌ متبادل». بهذه الطريقة، «تُفترض النتيجة المرغوبة مُسبقًا»: «نتيجة...الانسجام الذي يكون -مثل الفوضى- متعارضًا مع الخير...». عمليّة الارتقاء من الحالة الطبيعيّة إلى الحالة القانونيّة مضمونة؛ لأنّ «أرضيّة الانتقال مطروحة بشكلٍ مباشر في فكرة كون الخصائص الأصليّة قوى كامنة، مثل الغريزة الاجتماعيّة...».

يُريدنا هيغل هنا أن نُقرّ بوقوع حالةٍ من الفشل الحتميّ للتجريبيّة في الوفاء لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون. العبرة التي ينبغي أن نستخلصها مجدّدًا ليست شكلًا هيوميًّا من التشكيك الذي يعتمدُ على تبنِّي مبدأ التجريبيّة؛ بل قصور هذا المبدأ في حدّ ذاته أو قصور التوقُّع بأن يكون المضمون البحت وغير المحدَّد للإدراك الحسّيّ شيئًا في إمكاننا معرفته. ما

ينبغي أن نعترف به عوضًا عن ذلك هو، كما يكتبُ هيغل في موسوعة المنطق، أنّ «الإنسان مفكِّرٌ على الدوام، **حتى حينما يحدُس فقط**. حينما يُفكِّر بشيءٍ أو بآخر، فإنّه يراه على الدوام شيئًا عامًّا، ويُركِّز على شيءٍ واحدٍ ويُبرزه. وعليه، يسحْبُ اهتمامه من كلّ شيءٍ آخر ويعدّ هذا الشيءَ مجرَّدًا وعامًّا...». هنا، يدّعي كانط أنّ الحدس أو الإدراك الحسّيّ يتطلّبُ القدرات التمييزيّة للفهم الذي يكون على الدوام موحِّدًا أو مُطبِّقًا للتجريد، بعيدًا عن الخاص المحدَّد. بما أنّه لا يوجد إدراكٌ من دون تفكير، يرى هيغل أنّه بالنسبة إلينا لا يوجد مضمون مُدرَك حسّيًّا أو حدسيًّا لا يحملُ تحديدات الشكل. وعليه، فإنّ الباحث التجريبيّ يُخطئ في فهمه طبيعة الإدراك الحسّيّ وما يرى أنّه موضوعه.

V

على الرغم من خطئها في الاعتقاد بعدم إمكانيّة اكتشاف الوحدة في المضمون وخطأ التشكيك الناتج من ذلك، لكنّ التجريبيّة تبقى متفوِّقةً على الصوريّة وفقًا لهيغل بسبب مقاومتها الحكيمة للرغبة بالتخلّي عن ميدان الإدراك الحسِّي لصالح ما يُعبِّر عنه هيغل بـ «الفراغ البعيد،...شبكات العنكبوت والأشكال الضبابيّة للفهم التجريديّ». كما ذكرتُ سابقًا، يرى هيغل أنّ الصوريّة تتبعُ التجريبيّة في تبنِّي قاعدة انعدام الوحدة في المضمون، ولكن في محاولتها لتفادي النتيجة التشكيكيّة تقومُ الصوريّة بالرجوع خارج مضمون التجربة إلى مصدرٍ مستقلّ للاتّحاد والضرورة، وذلك في التحديدات البديهيّة للعقل المحض. على حدِّ تعبير هيغل، يُصبح الفاعل المفكِّر أو الأنا بالنسبة لكانط «البوتقة والنار التي يتمّ فيها إحراق التعدّديّة اللامُبالية وتحويلها إلى الاتّحاد». بهذه الطريقة، يقومُ كانط برفْع الاختلاف بين قوى الإحساس والفكر ليُصبح «مبدًا مُطلقًا». وعليه، يُصبح الرجوع إلى قوانين الفاعل المفكِّر -التي لا تُؤمِّنُ أكثر من ضرورة ذاتيّة أو نفسيّة وفقًا لهيوم- مفتاحَ إنقاذِ الميتافيزيقيا بوصفها علمًا.

هذه النقاط تستدعي اهتمامًا دقيقًا إذا أردنا فهم نقْد هيغل العام الصوريّةَ الكانطيّة بالإضافة إلى انتقاداته الخاصّة للأمر المطلق. ينبغي أن نعرف كيفيّة عمل مبدأ التجريبيّة في الفلسفة النقديّة وفق بيان هيغل، وما الذي يراه باطلاً في رجوع كانط إلى قوانين العقل المحض.

لا يُمكن معالجة أوّل مسألة دون ذِكرٍ موجَز على الأقل لكيفيّة تناول هيغل الاستنتاج

المتسامي للمقولات الذي يُجريه كانط في «نقد العقل المحض»، يحتجّ كانط في قسم «الاستنتاج المتسامي» بضرورة وجود قواعد فكريّة بديهيّة تجعلُ توحيدَ التمثيلات المقدَّمة عبر هيئاتنا للحدس الحسّاس[1] أمرًا مُمكنًا. هذه القواعد أو «المقولات» هي شروطٌ صوريّة لإمكان وجود الأشياء بالنسبة إلينا، ومن دونها لا يُمكننا مَعرفة أيّ تمثيلٍ أو حتى التفكير به **على أنّه شيء**. بدلًا من اكتشاف بذور ما يُسمِّيه هيغل «بالمثاليّة الأصيلة» في هذه الدعوى، يقومُ كانط بتحويل وظيفة الفِكر الجاعلة للموضوعيّة إلى شيءٍ «ذاتيّ فحسب». تقتصرُ صلاحيّةُ المقولات على ظهور الأشياء أمام الفرد العالم فحسب، وليس على ماهيّتها في حدِّ ذاتها.

كما يرى هيغل، هذا التقييد دليلًا على التزام كانط بمبدأ التجريبيّة. هذه النقطة بعيدةٌ عن الوضوح، وذلك على ضوء الحقيقة التي تُفيد بأنّ إصرار كانط على الإسهامات الصوريّة للذاتيّة تؤدِّي به إلى إنكار الإتاحة المعرفيّة لأيِّ تمثيلٍ غير محدَّدٍ أو مضمونٍ حسّيّ مقدَّم، أمّا بالنسبة لتفسير هيغل، فتكمنُ المشكلة في اعتراف كانط -كالباحث التجريبيّ الوفيّ- بعدم إمكان الوصول إلى ذلك المضمون من ناحية، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يلجأ إليه في تقويمه لكفاءةَ معرفتنا. يرى هيغل أنّ كانط يَتبعُ الباحث التجريبيّ في تقويمه نوعَ المعرفة الخاص بنا في مقابل معيار الوصول المستقلّ إلى المضمون. لهذا السبب يقومُ من خلال فرضيّة اقتصار معرفتنا على الظواهر بالتوصُّل إلى الاستنتاج التشكيكيّ الذي يُفيد عدم استطاعتنا معرفةَ الأشياء في حدِّ ذاتها.

ولكن بالنسبة لهيغل، يتعارضُ هذا التشكيك مع النظرة الرئيسة في قسم الاستنتاج المتسامي. إذا كانت الدعوى الواردة في ذلك القسم صحيحة والمضمون الوحيد الذي يُمكننا الوصول إليه عبر الإدراك ينبغي أن يكون حاملًا بالفعل التحديدات الشكليّة، فإنّ الشيء في ذاته الذي يتجاوز المفهوم لا يُمكن أن يحظى بمعنى معرفيٍّ بالنسبة إلينا. إذا لم نستطع حيازة المعنى المعرفيّ، فإنّ ذلك لا يُعدُّ دليلًا على محدوديّة علمنا، ولا يسوّغ المخاوف التشكيكيّة المتعلّقة بالانعدام المحتمل للتوافُق بين الأشياء كما نعرفها والأشياء كما هي «في حدّ ذاتها». على الرغم من أنّ كانط يقتربُ كثيرًا من المثاليّة «الأصيلة» في اعترافه بالمدى الذي يقوم الفكر باشتراط مضمونها، لكنّ هيغل يحتج بأنّ كانط يفشلُ في استخلاص الاستنتاج المثالي المناسب من هذا الأمر والتخلّي عن التعارض المطلق بين الشكل والمضمون.

---

[1]-نظريًّا، الحدس على نوعين: إمّا أنّه حدس حسّاس Sensible Intuition، أو حدس فكريّ، Intellectual Intuition. من وجهة نظر كانط، الحدس البشريّ لا يكون إلّا من النوع الأوّل.

بسبب الدور الذي ينسبُه كانط إلى الشيء في حد ذاته فإنه بالنسبة لهيغل يبقى باحثًا تجريبيًا حول المضمون. يبدو أنّ هيغل يرى أنّ هذه التجريبيّة التي تدورُ حول المضمون لها تداعيات على آراء كانط عن الشكل أيضًا. بالنسبة لكانط وهيوم، ينبغي أن يكون الشكل من إسهام الفاعل البشريّ، ولكن في مقابل هيوم، يُصرّ كانط أنّه على الرغم من عدم إمكان اكتشاف الشكل في المضمون حيث يقومُ الفاعل الإنسانيّ بتقديمه، إلّا أنّه يُمكن إظهار صلاحيّته الضروريّة في الأشياء. بالنسبة لكانط، يحوزُ الشكل مرتبةَ القانون لأنّه بديهيّ، ولا يتمُّ استمداده من التجربة، بل من العقل المحض، والشكل يمتلك صلاحيّةً ضروريةً في الأشياء؛ لأنّه لا يُمكن لنا على الإطلاق أن نُفكّر بالتمثيلات أو أن نختبرها بوصفها أشياء في غيابه.

كما ذكرتُ سابقًا، يحتجُّ هيغل بعدم إمكان الإبقاء على هذا اللجوء إلى قوانين العقل المحض. إذا اقتنعنا جيّدًا بالحجّة الواردة في قسم «الاستنتاج المتسامي» الداعية إلى التخلّي عن مبدأ انعدام الوحدة في المضمون، إذًا ينبغي برأيه أن نُراجع مفهومنا عن الذاتيّة الإنسانيّة وإسهامها «الصوريّ» أيضًا. سوف أقومُ بتفصيل بعض دلالات هذه النقطة فيما يلي حين أتطرّق مجدّدًا لنقْد هيغل لصوريّة العقل العمليّ لدى كانط، ولكن سيكونُ من المفيد تقديمُ بعض الملاحظات التمهيديّة هنا. لقد رأينا إلى الآن كيف يرى هيغل أنّ تجريبيّة كانط هي التي تقودُه إلى الخطأ المتمثّل بافتراض انطباق واجباتنا الذاتيّة على مضمونٍ «بحْت» أو غير محدَّد. المشكلة التي تُواجهنا الآن هي تحديد نتائج الشكل الكانطيّ التي يرى هيغل أنّها تنشأ من الاعتراف بعدم إمكان وجود مضمونٍ «بحْت» بالنسبة للإدراك. بالنسبة لكانط، نشرحُ تركيبَ المتعدِّدات غير المحدَّدة لتحويلها إلى أدوات للتجربة من خلال الإشارة إلى الأشكال التركيبيّة البديهيّة للفهم النقيّ. إنَّني أشتبه أنّ هذه هي الفرضية التي يروم هيغل أن يدحضها حينما يُصرّ -على خلاف كانط- على أنّ مضامين الإدراك ليست «بحْتة» بل مُحدَّدة فعلًا، إذا اعترفنا بعدم وجود مضمونٍ «بحْت» ينتظرُ أوامر الشكل الموحِّد، ينبغي أيضًا أن نتخلّى عن فكرة كوْن الشكل شيئًا مفروضًا أو مُخطَّطًا على المضمون من قِبل فاعلٍ عارفٍ أو مفكِّر. يُريدُ هيغل أن يحتجّ بأنّ الشكل والمضمون هما جزءٌ من نفس الاتّحاد وينفصلان فقط كنتيجة لحصول التجريد. وعليه، لا يكونُ الشكل مُستقلًا في الأصل عن المضمون كما أنّ المضمون غير مُستقلّ عن الشكل. إذًا، لا يهدفُ هيغل بهذه الطريقة أن يُقوّض التجريبيّةَ التي ينسبها كانط إلى المضمون فقط، بل مفهومَه لما يُمكن أن نسمِّيه استقلال العقل وقوانينه أيضًا.

VI

بالعودة إلى نقْد هيغل الأمرَ المطلق، أصبحنا الآن في موقعٍ أفضل يُخوّلنا فهمَ السبب الكامن وراء اعتباره أنّ مفهوم كانط حول علاقة العقل العمليّ المحض بمضمون الرغبة والنية الإنسانيّة هو مجرَّد تعبيرٍ إضافيّ عن تجريبيّةٍ دفينةٍ واهية، على الرغم من أنّ كانط يُخبرنا في سياق فلسفته النظريّة أنّ مقولات الفهم المحض ومبادئه هي التي تُنظِّم أو توحِّد محتوى الإدراك الحسّيّ المقدَّم بشكلٍ مُستقلّ، لكنّه يُركِّز في فلسفته الأخلاقيّة على الأمر المطلق وقدرته على إخضاع الغايات والرغبات التجريبيّة تحت سيطرة العقل العمليّ المحض. كما في المقولات والمبادئ، فإنّ القانون الأسمى للعقل العمليّ هو بديهيّ، وفقًا لبيان هيغل، وكما قد رأينا، فإنّ هذا يعني اعتماده على «الاختلاف بين المثال والواقع».

من الواضح أنّ هذا الاختلاف بين المثال والواقع أو «**التعارض المطلق**» بين الشكل والمضمون هو الهدف الرئيس لقيام هيغل بنقْد «**الشكليّة الفارغة**»، وهو الذي يقفُ وراء ملاحظاته المتعدِّدة حول فشل الأمر المطلق في أداء وظيفته المتمثّلة بتحديد الواجب. بتعبيرٍ آخر، بالنسبة لهيغل، يأتي «فراغ» القانون الأخلاقيّ نتيجةً لموقعيّته كقانونٍ للعقل العمليّ يقتضيه نموذج كانط المزدوج عن المثاليّة.

ما يبقى لنلاحظه هو أيُّ نوعٍ من الاختلاف التفسيريّ تُمثّله هذه الفرضيّة. استنادًا إلى مناقشتنا السابقة، يُمكننا إعادة صياغة نقْد هيغل الأمر المطلق بالنحو الآتي: من الخطأ أن نعتقد بانطباق العقل العمليّ على المضمون غير المفهوميّ، كما أنّه من الخطأ عدُّ قانونه الأسمى «صوريًّا» فحسب. قد نصل إلى تحليلٍ مفادُهُ إصرار هيغل على أنّ الأمر المطلق لا يُنظِّم أو يحكم أو يحدّ المضمون غير المحدَّد لدوافعنا ورغباتنا وسلوكيّاتنا، يفترضُ تطبيقُه مُسبقًا أنّه قد تمّ بطريقةٍ ما تحديدُ هذا المضمون مفهوميًّا أو بشكلٍ تام. أمّا القانون في حدّ ذاته، فإنّه ليس «صوريًّا» بالحصر، وليس صحيحًا على نحوٍ عام أو بالضرورة، بل يعتمدُ معناه وتطبيقه على افتراضاتٍ أساسيّة تعودُ إلى كانط وحده.

إذا نظرنا مجدَّدًا إلى مناقشة هيغل المثال الذي يُورده كانط على الوديعة، ربّما يُمكننا أن نفهم بشكلٍ أفضل ما تُفضي إليه هذه الصورة العامّة. ينبغي تذكُّر الأرضيّة الأساسيّة

لهجومه، وهي كالآتي: بما أنّ الأمر المطلق هو صوريّ، فإنّه يكون فارغًا بالضرورة بسبب عدم قدرته على تحديد الواجب بطريقةٍ غير اعتباطية، وإذا تمَّ تطبيقه، يُفترض مُسبقًا بالضرورة أخذ بعض المضمون (على هيئة الافتراضات الأساسية). في المثل الوارد عن الوديعة، أحد الافتراضات المسبقة هي **ضرورة وجود** عمليّات الإيداع. فقط على ضوء هذا الافتراض المسبق ينتجُ التناقض من تعميم القاعدة لإنكار استلام الوديعة التي لا دليل عليها.

كما ذكرتُ في القسم الثاني الردّ المعتاد على هذا النقْد، وهو يستند إلى اتّهام هيغل بتشويه مفهوم كانط عن كيفيّة عمل اختبار التناقض. في مقالتها «صيغة كانط للقانون العام»، تحتجّ كريستين كُرسغارد على أنّ الاعتراض الهيغليّ فاشل؛ لأنّ كانط لا يدّعي فعلًا وجودَ تناقضٍ ذاتيّ في عدم وجود الودائع. ما يدّعيه كانط هو أنّ التناقض ينشأ من إرادة الفاعل، أي حينما يريد في نفس الوقت من القاعدة الخاصّة به إنكارَ تسلّمه الوديعة التي لا دليل عليها **بالإضافة إلى** تعميمها، حين قيامه بذلك، يقومُ على الفور بافتراض وجود منظومةٍ للإيداع ويريد بالفعل إقصاءها. ترى كرسغارد أنّ معنى هذا هو أنّ الأمر المطلق لا يختبرُ التناقض في وجود المؤسّسات أو الممارسات أو انعدامها حين تُعمَّم، بل إذا كان وجودها أو عدمه لدى تعميمها يُناقض إرادةَ الفاعل؛ لهذا السبب، تُوصينا كرسغارد أن نعدّ اختبار الأمر المطلق يأمرنا بتفادي التناقض «العمليّ» (في مقابل «المنطقيّ»)، وتُشير كرسغارد إلى أنّه حين تفشلُ قاعدتي في هذا الاختبار، ما أُخالفه هو **شروط الإرادة العقلانيّة**.

حتى ولو اعترفنا بأنّ تفسير ما ينطوي عليه اختبار الأمر المطلق يصدقُ على نوايا كانط، لكنّه لا يتناول الزخمَ الكامل لنقْد هيغل. في الواقع، منذ قراءتي نقْده وأنا أقوم بالإشارة إلى أنّ خطأَ الدفاع الذي تحثُّ عليه كرسغارد وغيرها لصالح كانط قد يُساعد القضيّة الهيغليّة فعلًا. إذا كان القانون الأخلاقيّ يتطلّبُ الانسجامَ مع شروط الإرادة العقلانيّة، فنحنُ حتمًا بحاجة إلى تفسيرٍ مُعيَّن لهذه الشروط. تعترفُ كرسغارد وغيرها أنّه من دون هذا التفسير، يكون الأمر المطلق مُعرَّضًا بالفعل لاتّهامه «بالشكليّة الفارغة». وكما تُعبِّر باربرا هِرمان:

من الواضح أنّه حينما أتساءل عن الشيء الذي تكون إرادة حصوله أمرًا عقلانيًّا، فإنّ ذلك يشتمل على أكثر مما يظهر عبر الأفكار الصوريّة للتناغم وعدم التناقض.

يحتوي مفهومُ العقلانيّة الكامن في 'الإرادة العقلانيّة' على المضمون، وهو ليس مضمونًا معياريًّا؛ ولكنّه يحتوي على معنى معياريّ بشكلٍ واضح.

لعلّه باستطاعتنا رؤية مفاد النقد الهيغليّ على النحو الأوضح هنا. حينما نتكفّل بتوضيح مفهوم الإرادة العقلانيّة الذي لا نستطيع من دونه فهم المعنى والتطبيق المناسبَيْن لاختبار الأمر المطلق، ينبغي ذكر المزيد من المباني الكانطيّة. على سبيل المثال، تحتجُّ **كرسغارد** أنّه ينبغي فهم رأي كانط بالفاعليّة العمليّة على ضوء مفهومه للاستقلال أو كون الإرادة «**علاقة سببيّة**»، تنصُّ **كرسغارد** أنّه حينما أرى أنّني مستقلّة، فهذا يعني أنّني أرى نفسي قادرةً على وضع الأهداف و«إطلاق سلسلةٍ سببيّة تؤدي إلى إنتاج» تلك الأهداف. على حدِّ تعبيرها، ما يُميِّز الإرادة عن التمنِّي أو الرغبة المحضة هي الحقيقة التي تُفيد أنّ «الإرادة هي اعتبار نفسك مصدر الهدف موضع النقاش، أي الفرد الذي سوف يحقّقه». على الرغم من أنّ كرسغارد لا تقومُ هنا بتفصيل فكرة كانط عن كون الإرادة علاقةً سببيّة، فإنّه من الواضح أنّنا لا يُمكننا فعل ذلك على نحوٍ مناسب دون توجيه اهتمامنا إلى «نقد العقل المحض»، وعلى وجه الخصوص إلى الدعوى الواردة في قسم «**التناقض الثالث**» التي تُدافع عن التباين والتناغم الكامنَيْن في الأبعاد التجريبيّة والواضحة للنفس وهيئتيّ السببية المتناسبَتَيْن معها. كذلك، لا يُمكننا الاعتماد على الدعوى الواردة في هذا القسم من دون الرجوع إلى الفرضيّة التي يستندُ إليها دفاعها عن هيئةٍ واضحة للسببيّة وهي: قيام كانط بقصْر المعرفة البشريّة على الظواهر. المقصد هنا هو أنّه من غير الممكن أن نفهم كيفية إشباع كانط شروطَ الفاعلية العمليّة من دون الاستناد إلى الافتراضات الأساسيّة لمثاليّته المتسامية. الإقرارُ بهذا يعني الاعترافَ بتقدُّمنا كثيرًا على التفسير المعتاد لما يعنيه اختبار انعدام التناقض في قاعدةٍ ما وفقًا لكانط، ولكن حين نصلُ إلى هذه المرحلة، نكون في موقعٍ يخوّلنا الدفاع بشكلٍ أكثر معقوليةً عن إصرار هيغل بأنّ تطبيقات كانط للأمر المطلق تفترضُ المضمون مُسبقًا بالضرورة.

مرةً أخرى، يسعى هيغل لإقناعنا بأنّ الأمر المطلق كما يستخدمه كانط ليس قانونًا عقليًّا صوريًا فحسب، سواء أكان مُحقًّا أم مُخطئًا، يبدو أنّ هيغل يفترضُ أنّ القانون الأخلاقيّ -الصوريّ وفقًا لتعريف كانط- هو غير **مُخوَّل** للاعتماد على الافتراضات الأساسيّة حول طبيعة الفاعليّة والأهداف العقلانيّة، بل ينبغي أن يكون مُكتفيًا ذاتيًّا في تحديده للواجب. قد يُوضِّح

هذا قيامَه في مقالة «القانون الطبيعيّ» بوصْف الأمر المطلق كمجرَّد تطبيق قانون التناقض في الميدان العمليّ. إنّ حاجة كانط للاعتماد على الافتراضات الأساسيّة في تطبيقاته المختلفة للقانون يُمثّل بالنسبة لهيغل دليلًا على عدم إمكان الحفاظ على تمييزٍ دقيق بين الشكل والمضمون.

بالنسبة للمضمون، يهدفُ هيغل لكشْف القصور الكامن فيما قمتُ بالتعبير عنه إلى حد الآن بالتجريبيّة الكانطيّة. لدى تحديد الأدوات المناسبة للتقييم الأخلاقيّ، يرى الباحث المدافع عن كانط أنّ مُرشده هو مفهوم الحرّيّة الإنسانيّة الذي يتمُّ الدفاع عنه في قسم «التناقض الثالث». يُخبرنا هذا القسم أنّ الذي يهمُّ من الناحية الأخلاقيّة ليس الأفعال أو السلوكيّات التي تحكمها القوانين الطبيعيّة، بل قدرة الفاعل على إرادة القواعد أو تبنيِّها، كذلك في تقويمه القواعدَ، ينبغي للباحث المدافع عن كانط أن يُميِّز بين مصادر التحفيز التجريبيّة والواضحة. هذا التمييز (الذي تُصرِّح أيضًا الحجة الواردة في قسم «التناقض الثالث» بإمكانه) يُحدِّد مفهومَ الفاعليّة المطلوبة لتقويم المكانة الأخلاقيّة لقاعدةٍ ما. يُخبرنا هيغل أنّه لا يوجد شيءٌ متناقض **في حدّ ذاته** في قاعدة إرادة انعدام وقوع السرقة أو الاحتيال. كما تعترفُ كرسغارد وغيرها، فإنّ لاأخلاقيّة السرقة أو الاحتيال وفق تحليل كانط تفترضُ مُسبقًا قبولَ مفهومٍ محدّد عن الفاعليّة العمليّة وشروطها. بالنسبة لكانط، التصرُّف بما يُمليه الواجب يعني تعزيز الأهداف العقلانيّة، حينما نُعزِّز هذه الأهداف أو نريدها، تُحدِّدنا الدوافع **غير التجريبيّة** التي هي تعبيرٌ عن الحرّيّة المستمدَّة من شخصيّتنا **الواضحة**. وعليه، بالنسبة للباحث المدافع عن كانط، يعتمدُ تقويم المكانة الأخلاقيّة لأيِّ قاعدة على تبنِّي هيكليّةٍ لتصنيف الدوافع، ولا تكون هذه الهيكليّة مُمكنة إلا عبر المثاليّة الواردة في «نقد العقل المحض». هذه الهيكليّة هي التي تُحدِّد ما يعتبر الباحث المدافع عن كانط أنّها معلومات التقويم الأخلاقيّ، وهي التي تُحدّد طريقة معرفته (أو كما يُعبِّر هيغل، أسلوبه «لحدس» أو «إدراك») النشاط والغايات الإنسانيّة.

VII

على الرغم من أنّ هذا البيان للنقْد الهيغليّ للأمر المطلق يُوضِّح اتّصالَه بنقْده الأعمّ للمثاليّة الكانطيّة، لكنّه قد يبدو أنّه يترك علم الأخلاق لدى كانط بحالةٍ سليمة تمامًا. في إشارتي لكيفيّة قيام الافتراضات الأساسيّة حول الفاعليّة بتحديد أسلوب الباحث المدافع عن كانط في فهم التحفيز

البشريّ واختبار قاعدة للتناقض، لم أصرِّح بأيِّ شيءٍ يُمكن أن يعترض عليه المعلِّقون الذين أوردتُ أسماءهم للتو. كما قد رأينا، إنّهم يرون أنّ عدم قيام الأمر المطلق باختبار التناغم المنطقيّ؛ بل التطابق مع شروط الفاعليّة العمليّة هو دليلٌ على غنى المقاربة الكانطيّة وانعدام الفراغ فيها.

ولكنّنا نكرّر أنّ هذا لا يُصيب الهدف الحقيقيّ لنقْد هيغل، لقد ناقشتُ أنّ ما يتمُّ تحدِّيه هو مفهوم كانط للعقل المحض واستقلال الفاعل في تشريع قوانينه، بالإضافة إلى ما يراه هيغل من أنّه يُمثّل تجريبيّة كانط فيما يتعلّق بالمضمون. في المثاليّة السليمة المتناغمة مع نظرة قسم الاستنتاج المتسامي، من الخطأ أن نظنّ أنّ التحديدات البديهيّة للذاتيّة هي مُبرَزة في مضمون غريب أو مُقدَّم بشكلٍ مُستقلّ. لدى تقويم القيمة الأخلاقيّة لقاعدةٍ ما، لا يُمكن إلا لمفهومٍ مُحدَّد حول طبيعة الغايات الإنسانيّة وأصولها أن يُرشد الباحث المدافع عن الكانطيّة. سوف يقولُ هيغل بأنّه عبر هذه الطريقة يكونُ المضمون تحديدًا للشكل.

من ناحيةٍ أخرى، لا يمتلكُ الشكل مرتبةَ العموم والضرورة التي يمنحها إيّاها كانط. بما أنّ تطبيقنا للأمر المطلق يعتمدُ على الافتراضات الأساسيّة الكانطيّة المتعلّقة بالفاعليّة، تمامًا كفهمنا مضمون الرغبة والنيّة الإنسانيّة، فإنّ صلاحيّة القانون الأخلاقيّ الأسمى تعتمدُ على تلك الافتراضات وفقًا لهيغل؛ لهذا السبب، يُخبرنا هيغل في مقالة «القانون الطبيعيّ» أنّ قوانين الباحث الصوريّ -بما لا يقلُّ عن تلك المنتسبة إلى الباحث التجريبيّ- هي صحيحة على نحو الاحتمال فقط، ولا تُنتج أكثر من «هويّاتٍ نسبيّة».

لا تهدفُ هذه الدعاوى لاتّهام كانط الذي يرى هيغل أنّه قد فشل في تثمين الطابع المشروط لقوانينه العقليّة التركيبيّة البديهيّة. يُريد هيغل أيضًا أن يُوجِّهنا لتبنِّي شكلٍ جديدٍ من المثاليّة يستغني عن الافتراض الذي يُفيد إمكان رسم خطٍ واضحٍ بين الشكل والمضمون، أو يتخلّى عن الادِّعاء بإمكان التعبير عن الإسهامات الصوريّة للعقل بطريقةٍ نظريّة حياديّة. يبدو بالنسبة لي أنّ المسألة المستعصية المتبقيّة هي إذا كان الاعتماد على الافتراضات الأساسية -بالطريقة التي يرى هيغل أن كانط يتّبعها- تجعل صوريّة قوانين العقل المحض التابعة لكانط باديةَ المساوئ كما يظن هيغل. تتعلّقُ المسألة بالمعنى الدقيق لإصرار كانط بأنّ القوانين التركيبيّة البديهيّة تمتلكُ مرتبة العموم والضرورة... كان هدفي الإشارة إلى صلة القضيّة بأيِ تقويمٍ مُناسب لنقْد هيغل الأمر المطلق.

هيغل ناقدًا كانط معاثر الذاتيّة
في الاستنباط الترانسندنتاليّ

دينيس شولتنغ*

غالبًا ما انحكمت العلاقة بين الكانطيّة والهيغليّة بإشكاليّات فهمٍ لم يكن لكلٍّ من المدرستين معًا القدرة على النفاذ منها إلى يومنا هذا. لكن المشكلة الأصليّة تعود إلى قراءة هيغل لكانط، وما شابها من خصومةٍ ومن التباساتٍ وتعقيداتٍ جمّةٍ. هذه المطالعة التي قدّمها الباحث والمؤرّخ البريطانيّ دينيس شولتنغ، تحاول الوقوف على واحدة من أهمّ ما أشكل فيه هيغل على كانط في سياق نقده لأعماله، عنينا بها أطروحة الذاتيّة في الاستنباط الترانسندتاليّ.

* * * * * * * * * * * * * *

-المصدر: شولتنغ، دينيس، **هيغل ناقدًا كانط معاثر الذاتيّة في الاستنباط الترانسندنتاليّ**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ ، من:

Dennis Schulting, Kant's Radical Subjectivism: Perspectives on the Transcendental Deduction.chapt8: **On Hegel's Critique of Kant's Subjectivism in the Transcendental Deduction.**

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

❊- دينيس شولتنغDennis Schulting :: أستاذ الميتافيزيقا وتاريخها في جامعة أمستردام، هولندا، ومتحصلٌ على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة وأرويك، المملكة المتحدة، في عام 2004. وهو متخصّصٌ في كانط والمثاليّة الألمانيّة، وبالتحديد في قضايا فلسفة العقل ونظريّة المعرفة والميتافيزيقا.

يُعتبر جورج فيلهلم فريدريش هيغل[1] واحدًا من أكثر القرّاء فهماً لكانط؛ فقد كان تفسيره في تقريره الشامل عن كانط الموسوم بالإيمان والمعرفة[2] منحازًا لقراءة فلسفة كانط من منظور نظامٍ لم يكن قد اكتمل بعد، وهو الذي صار يُعرف بـ «المثاليّة المطلقة»، إنّها مثاليّة هيغل التي تنطلق من مثاليّة كانط الترانسندنتاليّة بطرقٍ عدّةٍ. لكن، وخصوصًا في الإيمان والمعرفة، وفي ما بعد في المنطق الكبير والمنطق الصغير، أبدى هيغل، على الرغم من هواجسه حيال الاستراتيجيّات العامّة لكانط، تفهّمًا عظيمًا لجوهر الاستنباط الترنسندنتاليّ[3]، أو على الأقل لبعض تفاصيله الجوهريّة. يعتقد هيغل أنّ فكرة كانط عن وحدة فهم التوليف - الأصليّ هي «واحدةٌ من أعمق مبادئ التطوّر الفكريّ». وخلافًا لمعظم الكانطيّين، ورغم هواجس هيغل حيال إجراء كانط، فقد أصاب عندما رأى أنّ الاستنباط الترانسندنتاليّ يتعلّق باشتقاق مبادئ التعيّن الموضوعيّ للتمثّلات التي «هي وحدة «الأنا» مع ذاتها»، وهذا يعني أنّ الذات متماهيةٌ مع موضوع وحدة تمثّلات التوليف-الأصليّ.

وبالنسبة لهيغل، كما بالنسبة لكانط، إنّ شروط هويّة وعي الذات هي في الواقع نفس الشروط التي تحكم هويّة موضوع وعي. هكذا أصاب هيغل في تحديد دليل كانط، في الفصل 17 من (B-Deduction) على وحدة التمثّلات الموضعيّة، الذي يرتكز على الوحدة الترانسندنتاليّة للوعي الذاتيّ، ويبدأ بتعريف الموضوع من حيث ارتباطه بموضوعيّة الفكر ذاته[4]، إنّه **تماهي المفهوم والشيء، وهذا يعبرّ عن الحقيقة.**

لكن ما هو واضحٌ أيضًا أنّ هيغل يسيء التفسير في عدّة جوانبَ أخرى مهمّةٍ من حجج كانط، كما أنّ قراءته تكشف أجندته الفلسفيّة الخاصّة في مواجهة استراتيجيّة كانط العامّة. لكنّني في هذا الفصل، سأركّز على قراءة هيغل للاستنباط الترانسندنتاليّ في الإيمان والمعرفة، من باب التفسير فقط؛ ولن أركّز تحديدًا على مدى انحياز تفسيره لكانط، وتشكيله جزءًا متمّمًا لاقتراحه المثاليّة المطلقة التي لم تتطوّر فعلًا إلاّ في التقريرات اللاحقة لـ **فينومينولوجيا**

[1]-G.W.F. Hegel.

[2]-Faith and Knowledge 1802.

[3]-Transcendental Deduction.

[4]-Cf. Pippin (2005: 32). See also my discussion of Pippin’s views in Chap. 3 (this volume).

الروح[1] وعلم المنطق[2]. وهكذا لم تكن مقارنة القيمة الجوهريّة لنظام التفكير الهيغلّي مع قيمة نظام كانط موضوع مناقشتي في هذا البحث، كما أنّني ركّزت على التقرير الأوّل لكانط في الإيمان والمعرفة"؛ **لأنّني أعتقد أنّه يوفّر الإطار الأساسيّ لرأي هيغل بكانط الذي يبقى متماسكًا في تفسيراته المتأخّرة لكانط، وبشكلٍ خاصٍّ تلك الموجودة في المنطقين معًا، وفي محاضرات تاريخ الفلسفة**[3]. **كثرت المناقشات في الكتابات التي تناولت هيغل الشاب، حول أنّ كتاب الإيمان والمعرفة** صيغ أساسًا في النموذج المفهوميّ للفيلسوف شلنغ، وأنا أعتقد أنّ اللّغة على الأقل والفائدة الرئيسة لمقالة هيغل متجذّران جدًا فيه. وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال الاستعمال الأساسيّ لمصطلحات مثل **الهويّة المطلقة**، **القوّة**، وعدم الاهتمام العامّ بالنسبة إلى الذاتيّة بشكلٍ عام، التي كانت أكثر وضوحًا من موقف هيغل، كما جاء في المنطق الكبير الذي صدر بعد عشر سنوات، أو ربّما حتى المتناقضة معه، فمثلًا، الجذور الشلنغيّة للتفسير الهيغليّ ظاهرةٌ في مقاطعٍ شبيهةٍ بالمقطع التالي، الذي يبدو أنّه مقتبسٌ مباشرةً من كتاب **شلنغ نظام المثاليّة الترانسندنتاليّة**[4] الذي نشر قبل ذلك بسنتين:

إذا أمكن اعتبار الفكر لذاته تعبيرًا مجرّدًا عن الشكل في ثلاثيّته، فإنّه واحدٌ سواء أعتبر فكرًا للوعي أم فكرًا للطبيعة، وسواء أعتبر شكلًا من الذكاء الواعي أم غير الواعي: فكما يُعتبر الوعي متصوّرًا في الأنا، فإنّه يعتبر متحققًا في الطبيعة. بالنسبة لمصطلحات شلنغ، لا سيّما مفهوم **الهويّة المطلقة**، الذي سيتبيّن أنّه مساعدٌ، سوف أناقش في تحديد الطريقة التي يؤكّد فيها هيغل ويرجّح جوانبَ محدّدةً من الاستنباط الترانسندنتاليّ، كما سأناقش في إثبات الأسس التي يعتقد هيغل أنّ كانط لم يتبعها من خلال ما يعتبر أنّه العناصر **المثاليّة** القيّمة والأصيلة لما يسمّيه (Keim des Spekulativen) في الفكر الكانطيّ. ومن الأسباب الأخرى لاعتبار تقرير هيغل عن الاستنباط الترانسندنتاليّ الكانطيّ مفيدًا هو الطريقة التي يمكن من خلالها اعتبار هيغل الناقد النموذجيّ للتصوّريّة الكانطيّة، أي الأطروحة القائلة بأنّ بعض المضمون

---

[1]-Phenomenology of Spirit.

[2]-Science of Logic.

[3]-See, by contrast , Houlgate (2005), who believes there is a chasm. between Hegel's critique of Kant in Faith and Knowledge and Hegel's later philosophy . My view in this respect agrees with that of Sedgwick (2012).

[4]-System of Transcendental Idealism.

الحسّيّ ليس مصنّفًا، وأنّه لا يمكن أن يصنّف ضمن مفاهيم الفاهمة، وأنّ الحدس لا يحتاج إلى وظائف الفاهمة. ويعتقد هيغل أنّ كانط لا تصوّريٌّ، كما أنّه يرى أنّ هذا يتناقض مع تصوريّة كانط الصارمة، أي إنّ كانط يجمع بين نظريّتين متعارضتين حيال العلاقة بين المفاهيم والحس. ويدعو هيغل إلى وجوب تطهير ما بقي من لا تصوّريّة كانط، من خلفيّةٍ كانطيّةٍ، وإلى وجوب فهمه على نحوٍ صحيحٍ، فبدون الوسائل التجريبيّة والسيكولوجيّة غير الضروريّة، يمكن اعتبار كانط تصوّريًّا أصيلًا. هذا يرتبط بأسف هيغل على ذاتيّة كانط المزعومة (أي ما سمّيته **الذاتيّة السيّئة** في المقدّمة)، أي الموقف القائل إنّ الحقيقة حيال الموضوعات هي حقيقة مخطّطنا المفهوميّ، ولا داعي لضرب مثلٍ على مقولاتنا من الأشياء الواقعيّة في ذاتها. إنّها الذاتيّة التي ترى أنّ ما نعرفه صحيحٌ فقط بالنسبة إلى منظورنا الخاصّ، وذلك بسبب كيفيّة إعدادنا سيكولوجيًّا (أو ثقافيًا، أو معرفيًا، إلخ)، وهذا يختلف عن الذاتيّة **النقديّة** التي ترى أن الفاعليّة الذاتيّة هي المكوّن الأوّل للموضوعيّة؛ إذ لا يمكن أن يكون أيُّ شيءٍ موضوعيًّا، مهما كانت طبيعته، بدون الصور الذاتيّة للفاهمة. لكن هيغل لا يميّز بين ذاتيّةٍ رديئةٍ وذاتيّةٍ **نقديّةٍ**. بالنسبة لهيغل في كتاب **المعرفة والإيمان** على الأقل، الذاتيّة رديئةٌ وحسب[1]. وسوف نناقش لاحقًا لماذا يعتبر أنّ ذاتيّة كانط **النقديّة** هي مجرّد شكلٍ آخر من أشكال الذاتيّة الرديئة. الاتهام بالذاتيّة مرتبطٌ مباشرةً بنقد ما يسمّى أطروحة التقييد الكانطيّة، أي الأطروحة المثاليّة التي ترى أنّ مقولات التجربة لا تنطبق على الأشياء في ذاتها، وهذا أيضًا ما سأناقشه لاحقًا. ولأسبابٍ تتعلق بحجم البحث، لن أوغل في المسائل المرتبطة باللاتصوّريّة المرتبطة بنقد هيغل لكانط (للاطلاع على هذا الموضوع انظر تفسيري في شولتنغ)[2]. ناقشنا نقد هيغل لذاتيّة ومثاليّة كانط **السيكولوجيّة** المزعومة في القسم 8.3. والقسم 8.4. التي تناولت ما أعتقد أنّه الخطأ الأساسي في تفسير هيغل لكانط، وهو الذي بواسطته يساعد هيغل نفسه على قراءة

---

[1]-(especially Houlgate (2015) and Ameriks (2015.

[2]- [نا أمتنع أيضًا عن التعليق على كتاب هيغل الثاني حول نقد هيغل لفلسفة كانط النقديّة. يمكن ايجاد مناقشات مهمة في:
Ameriks (2000, 2015), Bowman (2013), Bristow (2007), Düsing (1995 , 2013), Ferrarin (2016), Grِland (1966), Horstmann (2004), Houlgate (2005, 2015), Longuenesse
(2015, Part II), Kreines (2015) , McDowell (2009) , Pippin (1989, 1993, 2005, 2014, 2016), Redding (2010), Sedgwick (1992, 1993, 2001, 2005, 2012), the essays in Verra (1981) and Westphal (1996, 2000). See also my
review of Bristow's book in Schulting (2009) and my review of Sedgwick (2012) in Schulting (2016a). I discuss Pippin's reading of Hegel's critique of Kant extensively in two separate essays (Schulting 2016b, c).

الخيال المنتج باعتباره العقل نفسه، وفي اختلافٍ واضحٍ مع وجهة نظر كانط حيال المخيّلة بوصفها **تأثيراً للخيال على الإحساس**. لكنّني أولًا سأعيد سرد أسس هيغل العامّة لنقد كانط كنموذجٍ للفلسفة التأمّليّة **غير النقديّة** (القسم 8.2.).

نقد الفلسفة التأمّليّة

في كتاب **الإيمان والمعرفة** ينقد هيغل ما يسمّيه **الفلسفة التأمّليّة**، حيث يزعم أنّ فلسفة كانط هي ممثّلٌ نموذجيٌّ للتخلّي عن الهدف الرئيس للفلسفة، أي التفكير بـ **المطلق**، في المقابل يدفع بفكرة أنّ **العقل يجب أن يتخلّى عن وجوده في المطلق**. كما ينقد هيغل كانط بسبب قنوعه بدور العقل المحدود من خلال اعتباره مجرّد شكلٍ فارغٍ لما هو تجريبي، وبسبب محاججته بأنّ العقل متمظهرٌ بالفاهمة، **يتلقّى مضمونه** من النقيض الذي يتوجّه إليه فقط، أي المضمون التجريبيّ أو **الحقيقة التجريبيّة**. ومن جهةٍ أخرى، يرى هيغل إشكاليّةً كبرى في اعتبار كانط أنّ المضمون الإمبريقيّ مطلقٌ، أي التسليم به كمعيارٍ يجب أن يقاس كلُّ شيءٍ به. كما رأى هيغل تناقضًا تامًّا في فكرة كانط بأنّ المزاعم التصوّريّة حيال الواقع لا يمكن أن تكون حقيقيّةً إلاّ إذا كان لها أساسٌ في التجربة الإمبريقيّة مع ما ينبغي أن تطمح إليه الفلسفة الحقيقيّة. وهذا سبب انتقاد هيغل لفلسفة كانط لكونها في الأساس شكلًا من **الإمبريقيّة الفلسفيّة**. من جهةٍ أخرى بالنسبة لكانط، وكما أثبت هيغل، فإنّ التصوّريّة والمضمون الإمبريقيّ لا يكونان مرتبطين إلّا إذا بقيت الطبيعة الشكليّة للفاهمة معتمدةً على المضمون المادّيّ الخارجيّ في حالة المعرفة، أي أنّ الشكل التصوّريّ والمضمون المادّيّ لا يجتمعان إلّا من جهة **الهويّة النسبيّة**، ولا يمكن فهمها من جهة **الهويّة المطلقة**، حيث لا يعود المفهوم والمضمون متعارضين بالمطلق، بل يصبحان موضوعًا أصيلًا للتفكير من خلال علاقتهما العقليّة الصحيحة، حتى لو تعذّر اختزال أحدهما بالآخر.

هذا جانبٌ مهمٌّ من نقد هيغل، إنّه يقول إنّ كانط ليس منسجمًا بما يكفي في تأمّله بالعلاقة بين مختلف العناصر المتلازمة في المعرفة. ويتحدث هيغل عن نقصٍ في **التأمل بالمقابل** في فكر كانط، وهذا يعني أن شكل **التصوّريّة الوحدة**، ومضمون **الكثرة** لا يُتصوران في علاقتهما العكسيّة، أي أنّ نفس التقابل بين العبارات المتقابلة لا يتم تصوّره بموضوعيّة، كي تبدو الكثرة

نفيًا للتصوريّة، وفي الوقت عينه تبدو التصوريّة نفيًا للكثرة[1]. غير أن التقابل يُفهم تمامًا، كما لو كان معلومةً مسبقةً (يشير هيغل إلى هذا بأنّه قوام الأطروحة النقيضة المطلقة)، وبالتالي فإنّ وحدة المفهوم والكثرة الإمبريقيّة **يواجه أحدهما الآخر باعتبارهما مجرّدين**. ما يعنيه هيغل بهذا هو أنّ كانط يعتبر صورة المفهوم ومادّة التعدّد الإمبريقيّ ليسا إلّا تعبيرين مجرّدين، شكليّين، ثانويّين عن الوحدة التي يشكّلانها بالضرورة في المعرفة، الوحدة التي وفقًا لقراءة هيغل لكانط كانتا تشكّلانها دائمًا. لقد عبّر هيغل عن تجرّد الاعتبارات التأمّليّة للعلاقة بين الوحدة والكثرة على الشكل الآتي:

تتعيّن الكثرة بالوحدة [...] كما يمتلئ فراغ الهويّة بالكثرة [...] سواء أكانت فاعلةً أم منفعلةً، وكلٌّ منها يعرض للآخر بطريقةٍ شكليّةٍ باعتباره شيئًا غريبًا. لا ينتج عن هذه المعرفة الشكليّة إلاّ هويّاتٌ ضعيفةٌ، وتتيح للأطروحة النقيضة البقاء على إطلاقها التام. هذا التجرّد هو النتيجة المباشرة للصيغة التي تعمل فيها الفلسفة التأمّليّة، أي من خلال المقاربة التأمّليّة، التي تبدأ من وجهة نظرٍ شكليّةٍ، **نقطة الأنا الثابتة** وتسعى لدمج شكليّتها الخاصّة (أشكالها وإجراءاتها) بمضمونٍ يأتي من خارجها، مما هو واقعيٌّ (ولا شكليٌّ).

إنّ وجهة النّظر الشكليّة هي وجهةُ نظر الفاهمة بوصفها **مبدأ التعارض** التي تسعى للاتحاد بالمضمون الخارجيّ الذي لا تندمج معه أبدًا. ينتقل هذا المنظور الشكليّ، وبعد إجراء التغييرات الضروريّة، إلى كلّ الموضوعات التي تُعنى بها الفلسفة التأمّليّة سواء أكانت تُعنى بمسائل الفلسفة النظريّة أم العمليّة. وهذه المسألة كما يرى كانط، في مبدأ إطلاق التناهي، الذي ينتج عنه، والأطروحة النقيضة للتناهي واللاتناهي، الواقعيّة والمثاليّة، المحسوس وما فوق الحس، وما ورائيّة ما هو واقعٌ حقًّا ومطلقٌ.

إن الفلسفة التأمّليّة وبسبب نقطة بدايتها الشكليّة الصادرة في الاعتراف بالأطروحة النقيضة كأمرٍ واقعٍ، تخفق بطبيعة الحال في الوصول إلى معرفةٍ ما تهدف الفلسفة أن يكون موضوعًا لها، المطلق، اللانهاية، الواقع الحقيقيّ، أي ما هو متجاوز لمجرّد الاعتقاد والمعرفة

[1]-Sedgwick (2012, passim) highlights this element of Hegel's critique of Kant: conceptuality and sensibility are mutually determining, in contrast to Kant's emphasis on the determination, by the understanding, of sensibility, as the merely determinable.

المحدودة، وما يشكّل بحقٍّ وبدون شروطٍ المسألة في الواقع. هذه إذًا هي الميزة الرئيسة للفلسفة التأمّليّة: إنّها تبقى متمسّكةً بمتقابلاتها التأمّليّة (الذهن/ العالم، الشكل/المضمون، ما قبل/ما بعد، الذات/الموضوع، الوحدة/الكثرة، الواقع/المثال، التناهي/اللاتناهي...)، في حين أنّها تخفق في التأمّل بهذه المتقابلات التأمّليّة، وفي أخذ هذه المتقابلات بنظر الاعتبار كافتراضاتٍ غير متأمّلٍ فيها (بقدر تعلّقها بإطلاقها المزعوم)، والمفارقة أن هيغل في الواقع يتّهم الفلسفة التأمّليّة، ومن ضمنها فلسفة كانط، بافتقارها المحدّد إلى التأمّل، وتحديدًا من خلال اعتبار نقطة البداية التأمّليّة، افتراضًا لا إشكاليًّا. وينتج عن هذا نسبيّةٌ، ذاتيّةٌ، سيكولوجيّة، ومثاليّة لم تُتصوّر من خلال بناها التأمّليّة وافتراضاتها النظريّة، وفي المقابل تضفي الإطلاقيّةَ على هذه الافتراضات المسلّم بها، الصادرة في ثنائيّةٍ فلسفيّةٍ وثوقيّةٍ، وتعجز عن تحقيق ما تسعى إليه: أي معرفة ما هو واقعٌ صحيحٌ، من غير أن تكون مقيّدةً بأيّ مسلّماتٍ أو افتراضاتٍ غير متأمّلٍ فيها.

المشكلة الأساسيّة في الفلسفة التأمّليّة، ومن ضمنها فلسفة كانط، هي حيثيّتها الثنائيّة والنسبيّة أو الشكوكيّة التي تنتج عن هذا. لكن لا سيّما في فهم كانط للتوليف الما قبليّ -سنبحث تقويم هيغل بتفصيلٍ أكثر في الفقرات التالية. الميزة الثنائيّة للفلسفة التأمّليّة التي يواجهها المرء في الاستنباط الترانسندنتاليّ[1]هي ما فيه من تناقضٍ داخليٍّ؛ لأن التصوريّة إذا قامت أساسًا على توليفةٍ قبليّةٍ، كما يرى كانط، **إنها بالتأكيد تحتوي على التحدّد والتميّز في داخلها**، ونظرًا لأن التحدّد تأسّس بواسطة التوليف الماقبلي أوّلًا ، التحدد -وكذلك الفرق المحدّد أو الأطروحة النقيضة بين الشكل والمضمون- لا يأتي من خلال الكثرة الحسّيّة، ومن خلال المضمون، ولا خارجيًّا، بل من داخل التوليف الماقبلي. يبدو أنّ هيغل لاحظ أن الكثرة حتى لو كانت خارجةً عن المفهوم، فإنّ خارجيّتها، وبالتالي تميّزها عن المفهوم هي شيءٌ يمكن أن يتحدّد من داخل المفهوم. وبتعبيرٍ آخر التمايز هو لحظة أساسيّة للمفهوم.

والمضمون المادّيّ والهويّة التأمليّة الفارغة أو الكلّيّة المجرّدة لا يتعارضان في ما بينهما بمعنى أنّهما في الواقع خارجان عن بعضهما بالنسبة للآخر ومنفصلان جوهريًّا. هذه حجّةٌ تصوريّةٌ وهي حجّةٌ يستعملها الكانطيّون أيضًا عادةً في تفادي القراءات غير التصوريّة للعلاقة

---

[1]- المناقشة التامة هي مجرد تحليل للتجربة وفرضياتها.

an absolute antithesis (Antithesis) and a dualism” (GuW, 4:334/FK, 78).

بين الحدس والمفهوم. لكن بالطبع القول إنّ التمييز بين الحدس والمفهوم لا يمكن أن يتحدّد إلا داخل المنظور التصوري هو الشرط الضروري للتعيّن، كما في التفسير الكانطيّ، هذا لا يدلّ على أنّ الحدس ذاته تصوريٌّ، كما أنّه لا يدلّ على أنّ الحدس والمفهوم متوازيان دائمًا (ولا يمكن أن ينفصلا جوهريًّا). يبدو أنّ هذا يضعف أيّ نقدٍ قويٍّ لما يسمّى بالمواقف الثنائيّة في الفلسفة التأمّليّة، وتحديدًا ما يسميّه هيغل التأمّل السيكولوجيّ الكانطيّ باعتبار التصوريّة محدودةً بالحس، ويبدو أنّ هيغل يريد أن يدمجّ التصوريّة مع الحدس إلى حدٍّ لا يكون الحدس مجرّد مندمجٍ بالضرورة مع التصوريّة بقدر ما تحصل مزاعم حول الموضوعات (من خلال الفاهمة)، لكنّهما في الواقع متّحدان بالضرورة، مع مبسّط التصوّريّة، بصرف النّظر عن مسألة ما إذا كانت للفاهمة مزاعمُ فعليّةٌ حول الموضوعات. يرى هيغل قيود كانط المعرفيّة، التي يمكن التعبير عنها من خلال الادعاء الشكلي M*[1] تمامًا نتيجة لـ**الانعكاس السيكولوجيّ** للمنظور الإبستيمولوجيّ الشكليّ المذكور سابقًا. لكن نتيجة هذا النقد التصّوريّ القويّ لتواضع كانط المعرفيّ، هي أن التمييز المطلق الذي قام به كانط بحذرٍ بين أشكال التصوّريّة وأشكال الحسّ في سياق نقد المثاليّة التصوّريّة للعقليّين تنذر بأن تكون ضبابيّةً[2].

الذاتيّة والمثاليّة السيكولوجيّة المزعومة عند كانط

نتيجةً لانحياز كانط **التأمّليّ** الذي بدا واضحًا من خلال اختياره لنموذجٍ منطقيٍّ استطراديٍّ، ثمّة تشديدٌ، وفقًا لهيغل، على نقاء المفهوم، الذي يعتمد على المضمون الإمبريقيّ لاكتساب المعنى. يتحدث هيغل عن فراغ المفهوم الذي يحرز مضمونه وأبعاده بشكلٍ حصريٍّ تمامًا في الإمبريقيّ، وبالتالي من خلال صلته به؛ ولهذا السبب يعتقد هيغل أنّ مثاليّة كانط حيال الموضوعات ليست إلاّ إتمامًا لسيوكولوجيا لوك الإمبريقيّة وجعلها مثاليّة، حيث تكون وجهة نظر الذات أعلى نقطة استشرافٍ فيها. وفقًا لهذا الرأي، فإنّ أطروحة كانط حيال موضوعيّة الموضوعات، الزعم الرئيسيّ للاستدلال الترانسندنتاليّ، لا يثبت الحقيقة حيال الأشياء الموجودة في العالم (كالأشياء في ذاتها)، بل فقط حيال الطريقة التي نفهم فيها الموضوعات بوصفنا ذواتٍ

[1]-(M*) بالضرورة لو رأينا الحدس مساهماً بالمعرفة الممكنة بالموضوعات، فإذا كان الحدس مصنّفًا تحت المقولات بوصفها الشروط المفهوميّة التي تكوّن شروط المعرفة تحتها ممكنة.

[2]-See further my account in Schulting (2016b).

عارفةً، وكيف تبدو لنا بوصفنا كائناتٍ بشريّةً محدودةً، لا كيف تكون الأشياء في جوهرها. هكذا تكون مثاليّة كانط مجرّد مثاليّةٍ ذاتيّةٍ، مثاليّةٍ ذاتيّةٍ (مبتذلةٍ)، مثاليّة المتناهي التي تأخذ في النهاية شكل الشكوكيّة؛ ولهذا فهي ليست الحقيقة، المثاليّة الموضوعيّة التي تتصوّر تقابُل المتناهي واللامتناهي، الحسّيّ والفائق للحس، العقل والعالم، من خلال تصوّر وحدتها الحقيقيّة، وكذلك الحقيقة الأصيلة أو الصحيحة. أحيانًا يعبّر هيغل عن ذلك بعبارة المصطلح الوسطيّ الذي تفتقر إليه الفلسفة التأمّليّة، حيث يتمّ إلغاء كلٍّ من الطرفين، فيخفقان في تقابلهما أو تناقضهما: وهذا الإلغاء للمتقابلات هو الذي يشكّل ما يسمّيه هيغل المطلق أو الهويّة المطلقة. هذا المصطلح الوسطيّ هو ما يفتقر إليه الفكر التأمّلي الذي يفكر فقط في متقابلاتٍ مجرّدةٍ (المتناهي/اللا متناهي، الشكل/المضمون، الذات/الموضوع ...). ولا يصوّر التوسط التبادليّ للعبارات المتقابلة.

اتضح أنّ مقدمات نقد هيغل لكانط هي إمكان تصوّر الهويّة المطلقة للمتناهي واللامتناهي، للتعدّديّة الإمبريقيّة والمفهوم، فهيغل يرفض تمييز كانط المطلق بين الحدس والمفهوم مباشرةً، وهذا يبدو إثارةً للشكّ حيال مقدّمات كانط المنطقيّة، وهو نتيجةٌ لما يبدو أنّ نقد هيغل سلك توجّهًا خاطئًا من البداية. بالطبع من الإنصاف القول إنّ هيغل انتقد كانط بشكلٍ صحيحٍ في قبوله بوجوب توجيه العقل الإنسانيّ نحو الإمبريقيّ، وأنّ أيّ شيءٍ لا يُقاس من خلال تطبيقٍ أمبريقيٍّ ممكن أن يصل إلى مستوى رفع شعاراتٍ فارغةٍ إذا اختلف المرء مع تأكيد كانط على وجوب أن يكون للمزاعم التصوريّة أساسٌ في الحقيقة الإمبريقيّة، وإلا فإنّها ستكون مفتقرةً لمشروعيّةٍ حقيقيّةٍ. يبدو من النظرة الأولى على الأقل، أنّ هيغل على حقٍّ في اعتقاده بأنّ الفلسفة عند كانط ليست إلاّ ثقافةَ تأمّلٍ ترقى إلى مستوى النّظام، غيرَ نقديّةٍ، لا شيء أكثر من فلسفة منطقٍ سليمٍ في الواقع، حيث إنّ الفلسفة الحقيقيّة هي الفلسفة التي تملك فكرة الموضوعيّة المطلقة كموضوعٍ مركزيٍّ لها نزلت رتبتها إلى مستوى التأمّل الفارغ؛ فالموضوعيّة المطلقة أو الهويّة هي، بالنسبة لكانط، على الأغلب مسلّمةٌ لن تتحقق أبدًا.

أمّا بالنسبة لهيغل فإنّ هذا الموقف الميتافلسفيّ يشبه في جوهره فلسفةً معاديةً للفلسفة. رأى هيغل أنّ الفلسفة ينبغي أن تبدأ بفكرة الموضوعيّة المطلقة، وهذه الموضوعيّة المطلقة ينبغي أن تكون مضمونًا وحيدًا للفلسفة -الفكرة التي تعبّر عن نفي النقيض المطلق أو الهويّة

المطلقة التي هي الحقيقة الأصيلة الوحيدة- ولا تنتهي به كمجرّد مسلّمةٍ، كما فعل كانط. المقصود بهذا هو أنّه سيكون غريبًا، على سبيل المثال، افتراض أنّ التمييز بين العقل والعالم، بين الذات والموضوع، هو معطًى ما قبل فلسفيّ مطلقٌ ويتعذّر رفضه؛ فهو لن يتوافق مع قواعد النقد من وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ خالصةٍ. فهيغل يتّهم كانط بهذه الفرضيّة التي لا تتوافق مع قواعد نقد معطًى ما قبل فلسفيّ. لكن الحقيقة الأصيلة الوحيدة التي تكلّم عنها هيغل ليست العالم الحقيقيّ الواقعيّ الموجود خارج الذهن، بل هي الحقيقة التي لم تعد تعرف التمييز المطلق بين الذهن والعالم، حقيقة ألاّ يكون الذهن خارج العالم، بل حقيقة ألاّ يعود العالم خارج الذهن. كذلك يتكلم هيغل عن هويّةٍ مطلقةٍ للفكر والكينونة.

إنّ رأي هيغل بالمثاليّة كرأيه بالواقعيّة لا يعبّر عنه بالكلمات، فلا العقل ولا العالم يمكن أن يُختزل أحدُهما في الآخر، في المقابل، تحتاج رؤية كانط النقديّة إلى معطًى خارجيٍّ، قائمٍ على حقيقة أنّ المنطق الذي استعمله كانط هو منطقٌ استطراديٌّ، يتطلّب فصلًا دقيقًا بين مصطلحين معرفيّين غير قابلين للاختزال، وهذا ما يمكن أن يدمج لأهداف اكتساب المعرفة فقط. فقد انتقد هيغل اعتماد كانط على الأحاسيس المفترضة في الكثرة الإمبريقيّة بالحدس بوصفها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن ندخل من خلالها إلى الواقع، أي إلى الأشياء في ذاتها التي تؤثّر فينا. هذا الافتراض للإحساس، بوصفه الوسيلة للوصول إلى الواقع، لم يشرحه كانط أبدًا، لكنّه افترضه كواقعٍ فقط -يسمّيه شيئًا مستغلقًا في منظومة كانط الفكريّة -شيئًا لا يُحسب له حساب. لكن افتراض أّن تكون الإحساسات معطى، وطبيعة علاقتها بالواقع لا تدلّ على أنّ كانط يفترض-كما جعلنا هيغل نعتقد- أنّ ثمّة تمييزًا مطلقًا بين الذهن والعالم، وأنّه لا يمكن ردم الهوّة بينهما. إنّ التمييز بين أنا أفكر شكليّةٌ ومحتوًى ماديٌّ مفترضٌ (أنظر في الفقرة التالية 8.4) يمكن أن يُقرأ كما هو، لكنّه لا يدعم الموقف الميتافيزيقيّ الذي يقول إنّ الذهن والعالم متمايزان بمعنًى مطلقٍ. بالإضافة إلى أنّ هذا الموقف يتعارض مع أطروحة التقييد الكانطيّة حيال إمكان معرفة الحقائق المطلقة. فلا فهم لحقيقة الأشياء في ذاتها؛ لذا لا نستطيع أن نفترض تمييزًا مطلقًا بين الذهن والعالم، لأنّ هذا العالم يشير إلى أنّنا نفهم العلاقة بين الأشياء في ذاتها.

يقرأ هيغل فلسفة كانط من خلال الرؤية التي عرضناها سابقًا، والتي تبيّن أنّ في جذور

نقد هيغل لكانط يكمن تصوّرٌ عامٌ للفلسفة شديدُ الاختلاف عن تصوّر كانط، رغم أنّ هيغل يعتقد أنّ نقده لكانط هو على الأقل إلى حدٍّ ما، من داخل الفكر الكانطيّ ذاته. يجد هيغل أصل هذه الفكرة في قول كانط المأثور لا قيمة للمفهوم المعزول ولا الحدس المعزول؛ [و] أنّ الحدس بذاته أعمى وأنّ المفهوم بذاته فارغٌ، هنا يبيّن كانط أن الوصول إلى شكلٍ من الموضوعيّة والتطابق بين الفكر والوجود لا يتمّ إلا عندما يترابط المفهوم والحدس بعضهما ببعض. لكن حقيقة أنّ كانط يحدّد هذه الهويّة في الوعي، أي في التجربة الإنسانيّة، ولا يصفها وفقًا **للمعرفة العقليّة**، يعني أنّ كانط، وفقًا لهيغل، لا يفي بوعده بتطوير فكرة التطابق المطلقة والمعرفة المطلقة، وهكذا تتراجع إلى التناهي المطلق والذاتيّة. التماهي هنا، التطابق بين المفهوم (كصورةٍ للفكر) والحدس (كصورةٍ للواقع)، هو مجرد **تطابق متناهٍ** بمعنى إلى الحدّ الذي يرتبط بالمعرفة الإنسانيّة الإمبريقيّة. لكن هيغل يعتقد أنّ هذه الخطوة غير مضمونةٍ على أساس مقدّمات كانط المنطقيّة. إنّها الذاتيّة الرديئة التي يندبها هيغل في كانط أي الذاتيّة **البحتة** التي تبقى مكتفيةً بالتطابق المتناهي لمعرفتها بالموضوعات الإمبريقيّة، وتتعارض مع الجانب التأمّلي الصحيح المزعوم (سنتحدث عن هذا لاحقًا في الفقرة 8.4). وبالتالي، يرى هيغل أنّ مثاليّة كانط الترانسندنتاليّة ليست في الواقع إلاّ مثاليّةً سيكولوجيّةً «يعني بها هيغل أنّ المقولات هي التعيّنات الوحيدة المستمدّة من الوعي الذاتيّ»، لكنّها ليست تعيّناتٍ متمثّلةً بالأشياء في ذاتها.

إنّ العلاقة بين الذاتيّ والموضوعيّ هي مجرّد جانبين لوجهتي نظر الذاتيّة[1]. لكن المشكلة المباشرة مع هذا الرأي الشكليّ والذاتيّ البحت -المثاليّة السيكولوجيّة« المزعومة لكانط- هو أنّ هويّة الذات الشكليّة» تجد نفسها في مواجهةٍ مباشرةٍ مع اللاهويّة اللامتناهية أو إلى جانبها، التي يجب أن تتّحد معها بطريقةٍ مستغلقةٍ. ترتبط هذه المواجهة بعلاقة الذات بالأشياء في ذاتها عن طريق، وفقط عن طريق، الحس الذاتيّ. بيد أنّ موضوعات معرفتنا الإمبريقيّة لا تحصل على شكلها الموضوعيّ (وهذا يحصل بواسطة مقولات الكيف: الواقع، النفي، الحدود)[2]، إلّا عن طريق فعل التعينّ الذي تقوم به الذات، من خلال هذه الإحساسات التي

---

[1]-يبدو أن هذا يتعارض مع تفسير هيغل المتأخر لمدعى كانط الأساسّي القائل إن الموضوعيّة ليست إلا وحدة الوعي الذاتّي، لكن وحدة الوعي الذاتّي المقصودة هنا هي "الأنا" الحقيقيّة، التي يتحدّث عنها هيغل في الايمان والمعرفة لا ما يسميه "الأنا" المتأمّلة للأنا أفكر التي تصاحب تمثّلاتي، وهذا ما يرفضه باعتباره أمبريقيًّا بحتًا. See further Sect. 8.4..

[2]-See Schulting (2012, Chap. 8). See also Chap. 9 (this volume).

تقابلها في الحس الباطن. فالموضوعيّة مفروضةٌ، كما كانت، على الأشياء التي نواجهها بفضل إحساسنا، وفقط على ظهورها الذاتيّ في الحس.

إنّ عالم الأشياء في ذاتها، بمعزلٍ عن الفوائد الملائمة للذات المعيِّنة، التي تطبّق المقولات على المضمون الحسّيّ في الحدس أي حالما تعزلها المقولات [...] لا يمكن أن تكون إلاّ كتلةً لا شكل لها؛ ففي التفسير الكانطيّ، عالم الأشياء في ذاتها هو في الحقيقة ليس إلّا لا نهاية من الأحاسيس. وهكذا فإنّ كثرة الحسّ، الوعي الإمبريقيّ، الإحساسات، هي جميعها في ذاتها شيءٌ غير مندمجٍ؛ ولأنّ الحس هو طريقنا الوحيد للوصول إلى الأشياء في ذاتها، فإذا لم يكن الحس متعيّنًا من خلال الفاهمة، فإنّ الأشياء في ذاتها لن تكون متعيّنّةً كذلك. إذًا يرى كانط أنّ العالم يتفكّك، وهذا ما اكتسب واقعيّةً وترابطًا موضوعيًا، وحتى إمكانًا وفعليّةً، من خلال الذات. وأن يكون الإمكان (ما يعنيه هنا هو ما يسمّيه كانط الإمكان الحقيقيّ) والفعليّة متوفرين من خلال الذات هو نصف الحقيقة؛ لأنّ كانط يقوم بالتمييز بين الوجود بوصفه معطًى يحتوي على الأشياء في ذاتها، وبين تعيّن الوجود عن طريق مقولة الوجود (انظر إلى التمييز في الفصل التاسع): لا يمكن للذات أن تزوّد الشرط المشروط لوجود مبسّط الأشياء. مع أنّ التعيّن الموضوعيّ الكانطيّ في نظر هيغل هو فقط وبالضرورة تعيّنٌ مسقطٌ من خلال البشر على العالم بحدّ ذاته وهو عاجزٌ عن إزالة التناقض بينه وبين الأشياء في ذاتها:

يحصل التعيّن الموضوعيّ وأشكاله بالدرجة الأولى من الارتباط بينهما [الذات والشيء في ذاته]، [...]؛ إذ يصبح الشيء في ذاته موضوعًا بقدر ما يحصل من الذات الفاعلة على بعض التعيّن [...]. وبمعزلٍ عن هذا، فإنّهما متغايران تمامًا. بهذه الطريقة تصبح موضوعيّة المقولات، وضرورتها، شيئًا ممكنًا وذاتيًّا من جديد؛ لأنّها لا تعيّن الأشياء بحدّ ذاتها، بل فقط من منظور التجربة الذاتيّة، كظواهر[1]. المعرفة بالموضوعات التي حصلت عبر الفاهمة ليست معرفةً حقيقيّةً بحقيقة الأشياء على ما هي عليه. ومع ذلك فإنّ التعيّن الموضوعيّ للموضوعات التي تحصل عليها الفاهمة عن طريق المقولات، سنبقى غير مدركين تمامًا للطبيعة الحقيقيّة للموضوعات أي كأشياءَ في ذاتها. أو كما يعبّر **يعقوبي**[2]«**كل ما نزعمه من معرفةٍ ما هو إلا تنظيمٌ لجهلنا**».

---

[1]-WL, 12:21-22, نقد هيغل لكانط هنا ليس اعتباطيًّا، لأنّ الادعاء أنّ ذاتيّة كانط ليست مسموحةً ناتجٌ عن اعتقاد هيغل أنّ الكثرة في الحدس منفيّةٌ بالمفهوم، وهذا يبيّن عن جوهره، وكذلك يمكن الادعاء في النهاية أنّ المفهوم من جديدٍ يمكن أن ينطبق على الكثرة في الحدس.

[2]- Jacobi.

هكذا يتّهم هيغل مثاليّة كانط بجعل معرفتنا محدودةً بالظواهر، وبالتالي فهي تعيق الوصول إلى معرفةٍ أصيلةٍ وحقيقيّةٍ بالأشياء في ذاتها. وفي الواقع، إنّ هيغل يتّهم كانط بالتناقض: فمن جهةٍ من غير المنطقيّ أن نقول إنّ أشكال المعرفة (المقولات) الحاصلة عن طريق وحدة التوليف الأصليّة للاستبطان، تؤسّس أولًا لموضوعيّة الموضوعات، وثم من جهةٍ أخرى، أن ننكر أنّ تلك الأشكال متمثلةٌ بالموضوعات التي يتحدّد جوهرها بها، في المقابل تنطبق على كثرة إحساسات الذات فقط. لكن يبدو أنّ هيغل هنا فقط يخلط شروط موضوعيّة الموضوعات (المعرفة) مع شروط وجود الموضوعات؛ ما يجعل الموضوعات أشياءَ ذاتَ وجودٍ مستقلٍّ عن معرفتنا بها. اللافت للنظر، أنّ هيغل يستنتج أنّ ما يتعيّن من خلال الفاهمة هو ظاهرٌ فقط، إذًا الفاهمة ذاتها لا يمكن أن تكون إلّا ظاهرًا، وهي في ذاتها ليست شيئًا:

الأشياء كما يدركها العقل، هي ظواهرُ فقط، إنّها ليست أشياءَ في ذاتها، وهذه نتيجةٌ صادقةٌ تمامًا، غير أنّ النتيجة الواضحة جدًا، هي أنّ العقل الذي ليس لديه إلا معرفةٌ بالظواهر ولا يدرك الشيء في ذاته، هو في ذاته ظاهرٌ فقط وليس شيئًا في ذاته. لكن على العكس، يعتبر كانط أنّ الفكر اللاسياقيّ، الذي يعرف بهذه الطريقة، هو مطلقٌ في ذاته. ففي المبدأ تعتبر معرفة الظواهر، النوع الوحيد من المعرفة الموجودة، أمّا المعرفة العقليّة فهي مرفوضةٌ. إذا لم تكن الأشكال التي توجد الأشياء من خلالها أشياءَ في ذاتها، فيجب ألاّ تكون أشياءَ في ذاتها بالنسبة للعقل العارف، مع ذلك يبدو أنّ كانط لم يكن لديه أدنى شكٌّ بأنّ الفكر هو مطلق الروح الإنسانيّة. فالفكر (بالنسبة له) هو المطلق الثابت، ومحدوديّة العقل البشريّ التي لا يمكن تخطّيها.

تعرض الجملة المكتوبة بالخط المائل استنتاجًا غريبًا: لِمَ تدلّ حقيقة أنّ ما نعرفه عن طريق الفاهمة هو مجرّد مظهرٍ لا معرفةٌ بالأشياء في ذاتها، وعلى أنّ الفاهمة ذاتها هي مجرّد مظهرٍ، وبالتالي تقوّض مدعى كانط بأنّ ما نعرفه عن طريق الفاهمة يكون مطلقًا، ثابتًا؟ فالتناقض واضحٌ هنا وهو أنّ ما يحدد شيئًا باعتباره مظهرًا فقط لا شيئًا في ذاته لا يمكن أن يكون هو بذاته شيئًا في ذاته، وبالتالي لا يكون في ذاته إلّا وهمًا، ولا يكون حقيقيًّا إلّا من الناحية الذاتيّة. لكن وبمعزلٍ عن حقيقة أنّ كانط يُميّز بوضوحٍ بين (Erscheinung) و(Schein)، لم يقل كانط على الإطلاق أنّ ما تحدّده الفاهمة يكون مطلقًا، أو أنّ الفاهمة ذاتها مطلقةٌ. وبالأحرى نحن

نستطيع تحديد أنّنا لا نعرف إلّا الظاهر، ذلك لأنّ علينا أن نحدّد من المنظور المحدّد للفاهمة - أنّه ليس لدى العقل فهمٌ مباشرٌ للواقع. فالاستنتاج المنطقيّ الذي قام به كانط مترابطٌ من داخله، لأنّه وفقًا لما تنصّ عليه فرضيّة كوبرنيكيوس لا يُمكننا أن نحدّد ما قبليّة الأشياء بما وضعناه في الأشياء مسبقًا. وليس لهذا أيّ علاقةٍ بالتأكيد الوثوقيّ حيال مجال إدراكنا، بل يظهر اعتدالًا في ما يتعلّق بميدان الفاهمة (والعقل). بالتأكيد لا يمكن للمرء أن يفسّر الاعتدال بأنّه وثوقيّةٌ، وهذا ما يحاول الهيغليّون إثباته دومًا، كما لا ينبغي لفهمٍ يتعلق بمحدوديّتنا ضمنًا أن يتساوى مع منظورٍ محدودٍ وذاتيٍّ بحتٍ، أو أسوأ من ذلك أن يكون مجرّد مظهرٍ. بالطبع من المنظور الهيغليّ للمطلق، ما تحدّده الفاهمة هو مجرد مظهرٍ، لكن هذا المنظور يثير الأسئلة حول موقف كانط[1].

كان هيغل في كتاب **علم المنطق**[2]أكثر صراحةً حيال سبب اعتقاده بأنّ استنتاج كانط بأنّ المعرفة المقوليّة بالأشياء في ذاتها متناقضةٌ، ففي تفكير هيغل ما زال الموضوع في الحدس شيئًا خارجيًّا، غريبًا، مجرّد مظهرٍ، وهو يتغيّر من خلال الفكر إلى شيءٍ مفترض، شيءٍ لم يعد مجرّد شيءٍ يمثّل ذاته في مباشريّته، بل شيءٍ يفترضه العقل، بوصفه شيئًا، وموضوعًا.

وعلى الرغم من أنّ الموضوع في ذاته ولذاته (An-und-fürsichsein) غير مكتملٍ في الحدس، فإنّه لا يكون في الحقيقة إلاّ في ذاته ولذاته (an und für sich) إلا إذا فُهم هكذا في الفكر. وعندما يفهم الموضوع في الفكر، برأي هيغل، لا يعود ظهورًا (Erscheinung)، بل شيئًا في ذاته حقيقيًّا يفهم أيضًا كذلك من خلال الفكر، إنّه شيءٌ في - و- لـ - ذاته. وإنّ أصالة الشيء في ذاته ولذاته (An-und-fürsichsein) هي موضوعيّته للفكر. هكذا يكون فهم الظاهر (Erscheinung) عند هيغل مختلفًا تمامًا عمّا عند كانط، على الرغم من أنّه يقدّمه على أنّه منسجمٌ مع جوهر رأي كانط على الأقل في الاستنباط الترانسندنتاليّ. لكن من الواضح أنّ الظاهر في رأي كانط لا يتحوّل فجأةً إلى شيءٍ في ذاته، عندما يتعيّن بمقولات الفاهمة. وهذا يفسّر إلى حدٍّ كبيرٍ لماذا يعتبر هيغل أنّ مثاليّة كانط هي مثاليّةٌ ناقصةٌ وأنّها مثاليّةٌ **سيكولوجيّةٌ** خالصةٌ، لكن أيضًا ومن خلال نفس الأمارة، يفسّر لماذا أخطأ هيغل بالنسبة للبند الرئيسيّ من مثاليّة كانط حيال الموضوعات.

---

[1]-لكن انظر (see Schulting 2016c) لرأي أفضل عن العلاقة بين المنطق الميتافيزيقيّ بين كانط وهيغل.

[2]-Science of Logic.

التمييز بين الأنا الفارغة والأنا الحقيقيّة:

المدخل لفهم إساءة قراءة هيغل للاستنباط الترانسندنتاليّ على الرغم من أنّ هيغل صرف نظره عن أنّ كانط حسم مسألة الظاهر بدون تحفّظٍ، ما يدلّ على أنّ مثاليّته سيكولوجيّةٌ في الصميم، وأنّ في فلسفة كانط التأمليّة، الفكرة الأعلى تفسد بالوعي الكامل، إلاّ أنّ هيغل يؤمن بوجود جانبٍ **تأمّليٍّ حقيقيٍّ** في فلسفة كانط. هذا الجانب التأمّليّ الحقيقيّ من فلسفة كانط يرتبط بفكرته عن الخيال المنتج أو المتعالي. يقول هيغل:

علينا [...] أن نقدّر قيمة كانط في تقديمه لفكرة القبليّة الأصيلة على شكل خيالٍ ترانسندنتاليّ؛ وأيضًا في وضعه بداية فكرة العقل في الفكر نفسه، فقد نظر إلى التفكير، أو الشكل، لا كشيءٍ ذاتيٍّ، بل كشيءٍ في ذاته؛ لا كشيءٍ عديم الشكل، لا كاستبطانٍ فارغ، بل كفكرٍ كشكلٍ صحيحٍ، أي كثلاثيّةٍ. وجوهر التأمّل يكمن في هذه الثلاثيّة فقط؛ لأنّ الحكم الأساسيّ، أو الثنائيّة، موجودةٌ فيها كذلك، من هنا فإنّ نفس إمكان المابعديّة[1]، التي تتوقّف في هذه الطريقة عن أن تكون مقابلةً مطلقًا للماقبليّة، في حين أنّ الماقبل، لهذا السبب، يتوقّف أيضًا عن أن يكون هويّةً شكليّةً. سنصل في ما بعد إلى الفكرة التي ما زالت أوضح للفكر التي هي في نفس الوقت ما بعد[2]، فكرة الفكر الحدسّي بوصفه الوسط المطلق.

بمعزلٍ عن الخيال، يوجد مصطلحان أساسيّان إضافيّان يذكرهما هيغل هنا، وهما يعرضان **جوهر التأمّل** في حجة الاستنباط الترانسندنتاليّ: الثلاثيّة والعقل الحدسيّ. وعلى الرغم من الأهمّيّة العليا للعقل الحدسيّ وملاءمته إلى أقصى حدٍّ لفهم مشروع هيغل وعلاقته بكانط، فإنّني لن أكون قادرًا على مناقشته، لأنّ هذا سيحتاج إلى تحليلٍ أعمق لا تتسع له المساحة المتاحة هنا؛ فدور العقل الحدسي وأهمّيّته في فهم هيغل لكانط هو أيضًا لا جدال فيه[3]. على كلّ حالٍ اتضح من نص الإيمان والمعرفة أنّ هيغل الشاب، بطريقةٍ أو بأخرى، مثل شلنغ استوحى من مناقشة كانط للعقل الحدسيّ في الفصول 76 - 77 من النقد الثالث، الذي يعتبره تأكيدًا لقراءته لحجج كانط في الاستنباط الترانسندنتاليّ حول الخيال المنتج بوصفه الوحدة

[1]-a posteriority.

[2]-a posteriori.

[3]-e.g. Westphal (2000).

التوليفيّة الأصليّة. سأركز هنا على فكرة الثلاثيّة لديه. ما يفصله هيغل من أجل وضعٍ خاصٍّ في تفسير كانط في الاستنباط الترانسندنتاليّ هو فكرة «الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان» أو «الهويّة الأصليّة للوعي الذاتيّ» التي يطابقها هيغل مع الخيال المتعالي، هذه الوحدة التوليفيّة الأصليّة هي فكرةٌ مهمّةٌ «لأنّ لها جانبين، المتقابلات تكون حتمًا واحدةً فيها». هذا إذًا ما تؤدّي إليه فكرة الثلاثيّة: وحدةٌ أصليّةٌ أو هويّةٌ تتّحد فيها المتقابلات بشكلٍ أوّليٍّ، والأهمّ، يكون فيها أيضًا التفاضل الأوّل.

إنّ الثلاثيّة تنعكس من خلال الفكرة الأساسيّة عند كانط حول القبليّة التوليفيّة للمفهوم والحدس. كما يناقش كانط فعلًا، في الفصل 15 من (B-Deduction)[1] أنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان ليست الوحدة التوليفيّة التي هي وحدةٌ ما بعديّةٌ مجموعةٌ، وحدة تجميعٍ للكثرات المختارة أوّلًا بواسطة ذاتٍ موحِّدةٍ، لكنها كما يرى هيغل الوحدة التوليفيّة الحقيقيّة أو الهويّة العقليّة أي تلك الهويّة التي تكون رابط الكثرة مع الهويّة الفارغة، الأنا، أو المفهوم، من هذه الوحدة التوليفيّة الأصليّة، الأنا بوصفها الذات المفكرة والكثرة بوصفها جسمًا وعالمًا يفصلان ذاتيهما أولًا.

لكن لا ينبغي اعتبار الخيال المنتج أو الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان اصطلاحًا وسطيًّا يتموضع من جهةٍ، بين مطلقٍ موجودٍ لكن أنا شكليّةٍ فارغةٍ للذات الفاهمة، ومن جهةٍ أخرى، تمايز الكثرة في الحدس، أي عالم مطلق موجودٍ. ويصحّ القول إنّ الخيال المنتج يكمن في أصلين اثنين: الذات الشكليّة للفاهمة، وعالم الموضوعات. إذًا، هنا أيضًا يكمن مفتاح قراءة هيغل لفكرة الماقبل التوليفيّ الكانطيّ، بينما يشير في الوقت نفسه إلى أنّ أكثر فكرةٍ تأمّليّةٍ عند كانط هي التي تبيّن حقيقة الموضوعيّة المطلقة، وتزعم أنّها تزوّد بنقدٍ داخليٍّ لكانط. يرتبط هذا الجانب الأخير بالحقيقة التي تزعم بأنّ كانط أثناء تقديمه الفكرة التأمّليّة، في شكل الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، فإنّه لا يتمسّك بها، لأنّه يردّ تعيين هذا المبدأ التأمّليّ إلى الفاهمة فحسب. إنّه يعبّر عن [الفكرة] و[في ما بعد] يدمّرها بوعي من جديدٍ بطريقةٍ واعيةٍ. الدليل هو التمييز الذي يقوم به هيغل، من جهة، بين ما يسمّى الهويّة الفارغة أو **الهويّة الشكليّة**

---

[1]- لاحظ أن كانط لا يرى وحدة التوليف الماقبلّي كنتيجة لفعل الجمع؛ بل يراه كامنًا في أساس أيّ جمعٍ ضروريٍّ، راجع: (see B129-31). Cf. Schulting (2012:141ff.)..

أو **الأنا المجرّدة**، ومن جهةٍ أخرى، الذات الحقيقيّة وهي هويّة توليفيّةٌ أصليّةٌ، إنها المبدأ أي، مبدأ الوحدة التوليفيّة الحقيقيّة للاستبطان[1]. ويقول هيغل إنّ الاستنباط الترانسندنتالّي لا يمكن أن يُفهم ما لم يميّز المرء **الأنا** المثلة (المصاحبة) أنا أفكر الكانطيّة، التي هي ذات الفكر، عن الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، أي الخيال المنتج بين الأنا الفارغة والأنا الحقيقيّة.

فما الذي سمح لهيغل بالتمييز بين هاتين **الأنوين**؟ وما هي علاقة ذلك بمفهوم الخيال المنتج أو الخيال الترانسندنتاليّ؟ يريد هيغل أن يبرهن على أنّ الخيال الترانسندنتاليّ، الذي يعتبره الأنا الحقيقيّة أو الهويّة التوليفيّة الأصليّة، ليس الفاهمة أو الأنا المتأمّلة أو الحاكمة أو المصاحبة. كما يناقش هيغل أنّ الفاهمة، الأنا المتأمّلة والحاكمة تبدو أوّلًا كواحدةٍ من المتقابلات المتّحدة أصلًا في الوحدة التوليفيّة الأصليّة؛ فالوحدة التوليفيّة الأصليّة موجودةٌ في المتقابلين على التوالي، في الفاهمة، التي هي الذات المتأمّلة، وكذلك **المستغرقة** غير المتميّزة في الكثرة الحدسيّة، غير أنّها من الناحية المنطقيّة ليست حاضرةً بوصفها الهويّة المطلقة للمتقابلات، لكن كهويّةٍ نسبيّة فحسب، إمّا ضمنيًّا، كما في الكثرة المحسوسة، أو بشكلٍ ظاهر، كما في الفاهمة، التي تميّز ذاتها عن الكثرة، أو حتى أكثر من ذلك في الحاكمة التي تظهر هذا التقابل حرفيًّا، أي بالطريقة التي تكون فيها المحمولات والموضوعات منفصلةً بصريًا[2]؛ حيث إنّ في الكثرة المحسوسة لا الفارق النسبيّ ولا الهويّة النسبيّة بينها وبين شكل الفاهمة يصبح ملحوظًا فيها، الهويّة متماهيةٌ تمامًا مع التمايز كما تكون في المغناطيس في الفاهمة تتضح الهويّة النسبيّة، وكذلك الفارق النسبيّ، مع الكثرة في الحدس، من خلال الحالة التي تميّز فيها الفاهمة أو التصوّريّة نفسها عن المضمون الإمبريقيّ أو الحس.

هذا التمايز يشير في الأساس إلى التصوريّة (الكانطيّة) اللاسياقيّة؛ فهي تبيّن أنّ الثنائيّة متجذّرة في التصوّريّة اللاسياقيّة. يقول هيغل: الوحدة التوليفيّة هي مفهومٌ فقط؛ لأنّها تربط التمايز بطريقةٍ يخرج منها أيضًا، ويواجهها في نقيضةٍ نسبيّةٍ. المفهوم الخالص في العزلة هو الهويّة الفارغة، فالمفهوم لا يكون مفهومًا إلّا عندما يكون متماهيًا نسبيًّا مع الشيء الذي

[1]-Cf. Sedgwick (2005).

[2]-الحاكمة نموذجيةٌ بالنسبة للهوية النسبية للأنا الشكلية أو الهويّة الشكلية للفاهمة المشتقة عن الأنا الحقيقيّة المؤسسة لها. الأنا الحقيقية هي الهويّة الأصلية التي تشطر ذاتها، وتبدو مفصولةً داخل شكل الحاكمة، كموضوعٍ ومحمولٍ أو جزئيٍّ وكليٍّ.

يواجهه. قبِل هيغل بما قاله كانط بأنّ الكثرة لا تُعطى من خلال الأنا المصاحبة، لذلك فهي أنا فارغةٌ؛ ذلك لأنّها شكليّةٌ بحتةٌ، فـ أنا الأنا أفكر متعلّقةٌ بكثرةٍ من تمثّلات مضمون الفكر. لكنّه أيضًا فهم أنّ كانط يعني أنّ الأنا الفارغة تنبثق بالدرجة الأولى من التماهي المطلق مع الكثرة، بحيث يكون التمييز بين الأنا الشكليّة الفارغة وبين الكثرة ثانويًّا بالنسبة للوحدة التوليفيّة الأصليّة، الهويّة المطلقة، التي هي الأنا الحقيقيّة، التي تجعل -في الفهم الهيغليّ- الأنا الفارغة المصاحبة الشكليّة أنا مشتقّةً مقارنةً مع الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان.

لكن هذا يثير الشكوك بكانط، الذي يناقش بوضوحٍ تامٍّ، في الفصل 16 من (B-Deduction)، أنّ الأنا المصاحبة في الأنا أفكر للوعي الذاتيّ هي الأنا الأصليّة غير المشتقّة لهويّة الوعي الذاتيّ، التي تنشأ في فعلٍ أصليٍّ لتوليفةٍ قبليّةٍ. (for extensive discussion, see Schulting 2012,) (esp. Chap. 6). إنّ كون فعل المصاحبة ناشئًا في التوليفة القبليّة لا يسمح بفصلٍ حادٍّ بين الاثنين، بالطريقة التي يقترحها هيغل، أي إنّ الأنا الواحدة الفارغة للفاهمة مشتقّةٌ من الأنا الحقيقيّة للخيال الترانسندنتاليّ وثانويّةٌ لـها (أي الوحدة التوليفيّة الأصليّة). التأسيس هو تأسيسٌ منطقيٌّ، وهو يعني أنّ لكلِّ فعلٍ من أفعال المصاحبة تمثّلاته من خلال أنا متأمّلةٍ، ثمّة حالةٌ من التوليف القبليّ، وبالعكس ينتج بطبيعة الحال عن كلِّ حالةٍ من حالات التوليف القبليّة فعل مصاحبةٍ. الوحدة التحليليّة للـ أنا أفكر المصطحبة لتمثّلاتها تكون ذات امتدادٍ واحدٍ دقيق، كما عبّرتُ عنها في (Schulting 2012)، مع توليفة قبليّة، وهذا يعني عدم إخفاق أيّ توليفةٍ قبليّةٍ في إنتاج فعل مصاحبةٍ من خلال أنا أفكر، ولا فعل من أفعال هذه المصاحبة غير مؤسّسٍ على توليفةٍ قبليّةٍ؛ لأنّ الأنا أفكر واستبطان التوليفة الأصليّة تُختزل إلى نفس فعل تفكير الوعي الذاتيّ؛ لأنّ كلّ حالةٍ فعليّةٍ من حالات وعي الذات، أي -كما يرى كانط- كلّ حالة حكمٍ فعليّةٍ.

لا شيء في تفسير كانط يشير إلى أنّ الفاهمة أو الحاكمة أو الأنا أفكر المصاحبة ليست الاستبطان الأصليّ، الذي هو فعلٌ قبليٌّ أصليٌّ للتوليفة أو وحدةٌ توليفيّةٌ أصليّةٌ. لا يمكنني هنا أن أكرّر القصّة الشديدة التعقيد عن رأي كانط بالوعي الذاتيّ المتعالي الأصليّ، لكن فصل الأنا التي تصاحب تمثّلاتها عن الوعي الذاتيّ الأصليّ، كما فعل هيغل، ليس مضمونًا تمامًا على أيّ حالٍ. ليس فقط أنّه غير مضمونٍ، بل يزيد أيضًا من صعوبة كيفيّة انسجام قراءة هيغل مع

فكرة كانط الحاسمة حيال الوعي الذاتيّ من حيث علاقته بفعلٍ حدسيٍّ، ويبدو أنّ هيغل يريد أن يفصل فكرة الوحدة التوليفيّة الأصليّة أو الهويّة عن أيّ نوعٍ من النشاط الصادر عن الذات المفكّرة، وبالفعل عن الأنا التي تصاحب تمثّلاتها (هذا يبدو شبيهًا ب McDowell، كما أشرت في الفصل 5).

أمّا بالنسبة لكانط، فإنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة بين الذات والموضوع، بين شكل تفكيرنا والمحتوى المادّيّ في الحس، ليس معطًى أو هويّةً أوّليّةً، حتى لو كانت هويّةً قبليّةً، بل هو شيءٌ يحتاج إلى أن يتأسّس في فعل الفاهمة، من خلال ذاتٍ واعيةٍ بفعلها المصاحب، ودمج تمثّلاتها لأجل كلِّ إدراكٍ عابرٍ. يتهم هيغل كانط بالأمرين، وهو يناقش بطريقةٍ متناقضةٍ مؤكّدًا على أنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة تكمن في أصل كلّ دمجٍ ممكنٍ للمتقابلات (الفاهمة والحاسة) ومفترضًا أنّ الملكة الأساسيّة التي تسبب هذه الوحدة التوليفيّة الأصليّة مناقضةٌ أيضًا لما توحّده، بتعبيرٍ آخر، هي واحدة من المتقابلات في المركّب. وبتعبيرٍ آخر، إنّ الذي يوحّد المتقابلات لا يمكن أن يكون هو نفسه مكوّنًا من مكوّنات تلك الوحدة، أي أنْ يكون واحدًا من المتقابلات، هذا الاتّهام هو جوهر الزعم الهيغليّ بأنّ تفسير كانط متناقضٌ داخليًّا، أو على الأقل ليس صحيحًا في حكمه الواعد والأكثر تأمّليّة. لكن التناقض المزعوم لا ينشأ إلّا لأنّ هيغل يميّز تمييزًا حادًّا بين الأنا الفارغة والأنا الحقيقيّة، حيث تكون الأخيرة هي وحدة المتقابلات، في حين أنّ السابقة هي مجرّد واحدةٍ من النقائض. وهكذا يثير نقد هيغل سؤالًا واضحًا على مدّعى كانط بأنّ الفاهمة بواسطة الخيال المنتج في الحاسة هي بذاتها الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان. بسبب سوء استبطان التمييز الشكليّ البحت بين الـ أنا أفكر المصاحبة أي الـ أنا التي تعبّر عن الوحدة التحليليّة للاستبطان وبين الأنا الحقيقيّة للوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، يفصل هيغل بطريقةٍ غير عادلةٍ الخيال المنتج عن الفاهمة، وبالتالي يحوّل قليلًا فكرة التوليفة القبليّة -كالتي من منظورٍ شكليٍّ، تجمع المضمون المادّيّ (كما عند كانط) - إلى فكرة توليفةٍ قبليّةٍ، حيث يجمع الماقبل الشكل ومبسِّط المضمون المادّيّ، أي على نحوٍ مطلقٍ. وفقًا للمنظور السابق، لم يعد بالإمكان اعتبار الشكل خارجًا عن الجمع الماقبلي بين الشكل والمضمون؛ لأنّه بذاته جزءٌ من المجموع.

إذًا قد لا يكون منطقيًا بالنسبة لكانط -كما يحاول هيغل أن يبرهن- الاعتقاد بأنّ المضمون

المادّيّ يجب أن يكون فرضًا مسبقًا، أي يجب أن يتمّ تزويده من خارج الشكل أو المنظور الشكليّ للذات الجامعة للفاهمة؛ لأنّ المضمون والشكل المادّيّين للفكر متّحدان مسبقًا. لكن إذا كان ادعاء الوحدة في كثرة التمثّلات بالحدس مشروطًا، أي، طالما أنّ الكثرة موحدةٌ بفعلٍ من الفاهمة، فهناك وحدةٌ في الكثرة بالحدس، إذًا لا يوجد عدم ترابطٍ في حجّة كانط بالطريقة التي يزعمها هيغل. ولكن الاتهام بعدم الترابط لا يصمد، لأنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة بالنسبة لكانط ليست على الإطلاق وحدةً بين الصورة والمادّة، الذهن والعالم، المبسّط، أو اللامشروط. فقط طالما أنّ المضمون هو ما قبليّةٌ متعيّنةٌ، بواسطة قدرة الفاهمة على الربط بفضل الخيال، هناك وحدةٌ بين الشكل والمضمون، الحاسة والفاهمة.

في المقابل، يعتقد هيغل أنّ هذه القوّة الرابطة، أي الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، هي، ببساطةٍ، حاضرةٌ مسبقًا في الحاسّة بشكلٍ أوّليٍّ، ضمنيًّا، وفقط بعد ذلك تصبح واضحةً في الفاهمة والحاكمة - هذا شبيهٌ باستنتاج ماكدويل[1] بأنّ القدرات التصوّريّة فعّالةٌ مسبقًا في الحاسّة لكنّها لا تتصور بالضرورة في النشاط الاستطراديّ أو في الحاكمة (راجع موقف ماكدويل في الفصل الخامس). لكن بالنسبة لهيغل كما بالنسبة لماكدويل لا يكون تفعيل القابليّات التصوّريّة التي تربط الشكل والمضمون في الأساس ناجمًا عن الفاهمة، أو ناجمًا عن فعل الحاكمة، حتى لو كانت واضحةً أو يمكن (أو يجب) أن تُجعل واضحة في الحاكمة من أجل أن ينبثق منها إدراكٌ تصوّريٌّ، فوفقًا لهيغل، الخيال المنتج هو المسؤول الوحيد والحصريّ عن هذا التفعيل في الحاسّة.

من الواضح أنّ هيغل يعتبر الحدس الخالص والمفاهيم الخالصة مجرّدات، وأشكالًا فارغةً ليس لها وجودٌ مستقلٌ. وفي رأيه يجب اعتبار ثنائيّة الكثرة والفاهمة، والنقيضة أوّليّةً. يقول هيغل: إن الكثرة لا توجد بشكلٍ مستقلٍّ عن مبدأ الوحدة التوليفيّة، وهذا يستبعد بالأساس احتمال المضمون اللاتصوريّ، المضمون الذي لم يكن مندمجًا مع الصورة المفهوميّة، حتى لو بشكلٍ أوّليّ فقط، فلا حقيقة خارج الصورة المفهوميّة، التي يجب على المضمون أن ينطبق عليها بمعنًى تصوريٍّ مبهمٍ. كما أنّ هيغل يحاول في المنطق الكبير أن يبرهن على أنّ فلسفة كانط الترانسندنتاليّة تفترض بطريقةٍ خاطئةٍ تعارضًا مطلقًا بين صورة الفكر والمضمون المادّيّ،

[1]-McDowell.

وهذا ما ينبغي أن يضفي الواقعيّة على المفهوم، كما لو كان هذا المضمون، بوصفه طريقنا إلى الواقع، متاحًا أو حاضرًا سلفًا وبشكلٍ مستقلّ، وهذا ينسجم مع كيفيّة تفسير هيغل لرأي كانط المزعوم القائل أنّ الواقع لا يمكن أن يُستحضر من المفاهيم التي تشير إلى نقد كانط للبرهان الأنطولوجيّ على وجود الله.

يقول هيغل إنّ مادّة الحس أو المحسوس ليس ما يجب المصادقة عليه بوصفه الواقع المغاير للمفهوم[1]. لكن كانط، بالطبع لا يسلّم بأنّ الواقع الموضوعيّ معطًى خارج التصوّريّة المحتومة، بل يفترض أنّ الواقع الموضوعيّ معطًى (من المنظور التجريبيّ)، حتى لو لم يكن هذا الافتراض في ما يتصل بذلك مبرّرًا فلسفيًّا من قبل، ثم يسعى لتبيين أنّ الواقع الموضوعيّ قائمٌ بالضرورة على بعض شروط الإمكان إلى الحد الذي يكون فيه ما هو معطًى محدّدًا مفهوميًّا باعتباره واقعًا موضوعيًّا (من المنظور الترانسندنتاليّ). الحس بالنسبة لكانط، ليس هو الواقع، بل هو يشير إليه فقط، من جهةِ جانبه المادّيّ، لا بقدر ما يتعلق بشكله البنيويّ (الذي يتوقّف على الفاهمة، وأشكال الحدس، المكان والزمان). لكن بالطبع، لا يمكن إنكار وجود مغايرةٍ لا يمكن إزالتها بين آراء كانط وهيغل حيال معنى الواقع الموضوعيّ[2].

الخاتمة: الفكرة التأمّليّة

من خلال سطحيّة الاستنباط يرى هيغل أنّ كانط منح امتيازًا لـوحدة التأمّل باعتبارها أعلى وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ، وأنّه ما زال متمسّكًا بالمتقابلات: الذهن والعالم، الشكل والمضمون، أنا والطبيعة، إلخ. في المقابل، إنّ نظرة هيغل إلى الفلسفة ترى أنّ فكرة **الموضوعيّة المطلقة** هي **النفي المطلق** لهذه المتقابلات، التي تعبّر عن الواقع الحقيقيّ الوحيد الذي يجب أن تسعى إليه الفلسفة الحقيقيّة. فالمثاليّة الحقيقيّة هي الإقرار بأنّه ليس لأيٍّ من المتقابلات (الجسد / النفس، أنا / الطبيعة، الشكل / المضمون/، الذهن / العالم) وجودٌ مستقلٌّ - أي إنّها من حيث هي لا شيء. فهيغل يرى هذه المثاليّة الحقيقيّة في قول كانط المأثور بأنّ لا المفهوم ولا الحدس يملك وجودًا مستقلًّا (هكذا يقرأها على الأقلّ)، أو في سؤاله الشهير كيف

[1]-ناقش هيغل في المنطق أنّ الحقيقة هي في الواقع مشتقّةٌ أو صادرةٌ عن المفهوم على عكس رأي كانط بأنّ الوجود لا يمكن أن ينتج من خلال الفاهمة أو العقل. الواقع ليس شيئًا خارجيًّا برأي هيغل، بل يجب أن يُشتق من المفهوم ذاته في ما يتوافق مع اللوازم العلميّة. الحس أو الحدس ماقبليان بالنسبة للفاهمة المفهوميّة بقدر ما يتمّ توضيح أنّ العقل هو شرطها.

[2]-See further Schulting (2016c).

تكون الأحكام التوليفيّة القبليّة ممكنةً؟ الذي يعبّر عن هويّةٍ أصليّةٍ للعناصر المتغايرة. لكن لسوء الحظ، عندما يحلّل هيغل حجج كانط في الاستنباط الترانسندنتاليّ، فإنّه يرى أنّ المرء يمكن أن يلقي نظرةً خاطفةً فقط على هذه الفكرة من خلال سطحيّة استدلال المقولات. ويقول هيغل، في حين أنّ فكرة الهويّة الأوليّة لما هو مختلفٌ أو غيرُ متشابهٍ هي تفكير كانط العقلانيّ الحقيقيّ -وهو يبدّدها من جديدٍ- من خلال الإعلان عن أن يكون الإدراك المحدود صورةَ المعرفة الصحيحة الوحيدة، بفضل الهويّة الشكليّة البحتة للفاهمة، لكنّني برهنت على أنّ قراءة هيغل لكانط تبدأ من افتراضٍ مختلفٍ تمامًا، وهو أنّ المواقف الثنائيّة غيرُ نقديّةٍ، وبالتالي لا أساس لها في الفلسفة الحقيقيّة. والنقطة البدائيّة المنهجيّة لكانط كانت -للوهلة الأولى- مختلفةً تمامًا.

يفكر كانط بواسطة العناصر القابلة للاختلاف في المعرفة، من خلال التحليل، آخذا بالاعتبار البحث عن وحدتها في المعرفة. وعليه، فالقبليّة التوليفيّة ليست افتراضًا؛ إذ يجب أوّلًا إثبات أنّها تحصل بفضل تحليل ملكة الفهم. ويركّز هيغل على الخاصيّة التوليفيّة للفكر بمعنًى أوسع بكثيرٍ، ليس بالضرورة المعرفة التجريبيّة تمامًا، حيث يبدو أنّ افتراض هيغل الأساسيّ هو الحقيقة القبليّة التوليفيّة، التي يمكن تبيان أنّها ظاهرةٌ بالطريقة التي نفكّر فيها حيال كونها فقط وتحديداً في المنطق الكبير. يبحث كلٌّ من كانط وهيغل عن عنصر الوحدة التوليفيّة التي تكمن قبليًا في الفكر، إما بالمعنى الضيّق (كانط) أو بالمعنى الواسع (هيغل)، لكن من زاوية مختلفة: يسعى هيغل بانتظامٍ لوحدة العقل في توظيف المفاهيم، في حين يبحث كانط عن الوحدة التوليفيّة التي تكمن في أفعال الفاهمة في الأحكام التوليفيّة حيال الموضوعات، بقدر ما تكون هذه الموضوعات صحيحةً موضوعيًا.

وكما يزعم هيغل فإنّ كانط يعمل فعلًا بعبارات تفكيرٍ تفاضليّةٍ (الشكل / المضمون؛ ما قبل / ما بعد؛ الذات / الموضوع؛ أنا / الطبيعة)، لكنّه لا يساوي بين هذه وبين الكيانات الميتافيزيقيّة؛ فهي لا تفيد إلاّ في التحليل الشكليّ لاحتمال المعرفة التجريبيّة. فكانط ليس من المعتقدين بثنائيّةٍ ميتافيزيقيّةٍ. لكن هيغل يتّهم كانط بـ **تثبيت** أو **إطلاق** عبارات التأمّل في مقابلها، مشيرًا إلى أنّ كانط يمنحها وضعًا ميتافيزيقيًا. ونتيجة هذا التثبيت، وفقًا لهيغل، هي أنّ المرء لا يمكن أن يحقّق الوحدة العقليّة الحقيقيّة، أعني الوحدة من منظور العقل (مقابل الوحدة من منظور الفاهمة الضيّق) بين عبارات التأمل المختلفة، والوحدة غير

المشروطة بين الذات والموضوع، الصورة والمادّة، الذهن والعالم، الفكر والوجود، إلخ. لكن لا يمكن نفي الفارق بين مقاربات هيغل وكانط في نموذج الديالكتيك الهيغليّ؛ ذلك لأنّه على الرغم من تركيزهما المشترك على الوحدة التوليفيّة في الفكر، فإنّ منهجيهما وافتراضاتهما الابتدائيّة مختلفةٌ تمامًا. وباختصار، إنّ نقد هيغل لكانط يثير التساؤل حول المنهج الفلسفيّ عند كانط ذاته الذي يرتكز على المنطق الاستطراديّ، بالتالي لا يمكن أن يكون نقدًا داخليًّا إذا لم يقبل المنهج الفلسفيّ (أو على الأقل يحسب حسابًا للفوارق المنهجيّة، التي فشل هيغل في تحديدها). إنّ نقد هيغل لمنطق كانط الاستطراديّ صحيحٌ بقدر قبولنا بافتراضات هيغل العامّة حيال ما يفترض أن تكون فلسفة هيغل؛ لكن أيّ نقدٍ لكانط يجب أن يأخذ هذه الافتراضات بنظر الاعتبار. إذ لا يوجد نظامٌ فلسفيّ ذو وجهة نظرٍ حياديّةٍ، على الرغم من أنّ اعتقاد هيغل الأساسيّ يقول بالتحديد أنّ الفلسفة يجب أن تكون حياديّةً في وجهة نظرها، وأنّ مثاليّتَه المطلقة توفّر الوسائل المناسبة لتكوين وجهة النظر المحايدة هذه.

فانحياز هيغل هو الانحياز الذي يسعى بانتظامٍ إلى وحدة الفكر من داخل منظور العقل الواسع، وهو الذي يسأل السؤال عما هو عقليٌّ، في حين أنّ تركيز كانط على الوحدة موجّهٌ لتبرير توظيف المفاهيم الماقبليّة لا سيّما في الأحكام المتعلّقة بالموضوعات، أي من أجل الحصول على مزاعمَ معرفيّةٍ تجريبيّةٍ مبررةٍ بالعالم. إن ّهدف هيغل أكثر ارتباطًا بالتماسك أو الترابط الداخل تصوّريّ لهذه المزاعم المعرفيّة أو لغيرها من المعارف أو توظيف المفاهيم في السياق الأوسع لاستعمال المفهوم وشروطه المنهجيّة والتاريخيّة[1]. وبالإجمال نقول إنّ النقد الهيغليّ القائل بوجوب اعتبار أنّ منهجيّة كانط الفلسفيّة ناتجٌ عن تناقضات في الفكر الكانطيّ، أو أنّ كانط بنفسه أشار إلى وجهة النظر الحياديّة للمثاليّة المطلقة، أي الفكرة التأمّليّة للهويّة المطلقة، حتى لو كانت أوّليّةً، أخفقت، كما بيّنت؛ لأنّ هيغل أخطأ في فهم العلاقة الحميمة بين أنا الفاهمة المصاحبة (المزعوم أنّها تأمّليّة بحتة) وبين الوحدة التوليفيّة الأصليّة التي أصاب في ربطها بالخيال المنتج، لكنّه أخطأ في فصلها عن الفاهمة. وعليه مهما كان فضل الاعتقادات الفلسفيّة لهيغل ونتائج نقده لكانط على فكر كانط نفسه، فإنّ ما يسمّى نقد هيغل الداخليّ لكانط لا يمكن أن يصمد أمام التحقيق.

[1]-See further the discussion in Schulting (2016c).

الفصل الرابع:

هيغل في حوزة النقد

إقصائيّة هيغل ـ نقد النظرة العنصريّة حيال الآخر

أحمد عبد الحليم عطية*

يتناول الباحث المصريّ أحمد عبد الحليم عطيّة في هذا البحث جانبًا مثيرًا في فلسفة هيغل السياسيّة والسيوسيولوجيّة، حيث يتطرّق إلى نظرته العنصريّة حيال الآخر، وخصوصًا إلى العنصر الإفريقيّ باعتباره كائنًا دونيًّا بالنسبة إلى العرق الجرمانيّ. يقوم البحث على تبيين المرتكزات الفلسفيّة التي اعتمدها هيغل في مؤلّفاته ليصوغ نظرته الإقصائيّة للآخر، والتي شكّلت أحد أبرز التأسيسات المعرفيّة والثقافيّة للحداثة الاستعماريّة.

* * * * * * * * * * * * *

كتب يوهان غوته رسالةً امتزجت فيها مشاعر الخوف والهلع والصدمة إلى صديقه العالم الفيزيائيّ توماس يوهان سيبيك (1770 - 1831)، لكن سبب هذه المشاعر يعود أساسًا إلى ما سبق وكتبه صديقه هيغل وهو ينظر إلى الآخر غير الجرمانيّ. إن ما أرعب غوته في فكر هيغل هو منطق الإقصاء والإعدام، الذي لا يتجلّى فقط في الصورة المجازيّة/ الحقيقيّة الدالّة على الصراع القائم داخل النبتة، والذي بموجبه تقصي الوردة البرعم و«تعدمه»، بل تنسج تلك «البنية الفلسفيّة» التي نراها رؤية هيغل باسم الجدل الجامع بين الشيء ونقيضه، والمؤدّي

-المصدر: أحمد عبد الحليم عطية، **إقصائية هيغل، نقد النظرة العنصريّة حيال الآخر،** **الاستغراب**، العدد : 14، السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ

*-باحث وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ـ جمهوريّة مصر العربيّة.

بالتالي إلى التجاوز والتركيب، فتطفح نزعةٌ إقصائيّةٌ وعنيفةٌ تجاه الوجود والطبيعة والأشياء. إنّ صورة النبتة المحتوية على صراعٍ إقصائيٍّ بين الوردة والبرعم، تلخّص فلسفة هيغل في الهويّة والغيريّة خير تلخيصٍ. فلا هويّة من غير صراعٍ مع الغير، ولا غيريّة إلّا وفيها إقصاءٌ بل وإعدامٌ، والإعدام هنا ليس مجازيًّا فحسب، وإن صعُب التمييز داخل فلسفة هيغل بين المجازيّ والحقيقيّ، أليس «كلّ ما هو واقعيٌّ هو عقليٌّ، وكلّ ما هو عقليٌّ هو واقعيٌّ؟»[1]. يصّر هيغل على أنّ هذا العالم حديثٌ بالمعنى المادّيّ الفيزيقيّ؛ لذلك لا توجد أميركا القديمة بنظره، وإذا وُجدت فإنّها في طريقها إلى الزوال، إذًا لا بدّ أن تزول بمجرّد لقائها مع الغرب. بروحٍ عجيبة البرودة يخبرنا هيغل أنّه في ما يتعلّق بالسكان الأصليين في أميركا «لم يبق إلا القليل من سلالاتهم». لقد أمعن هيغل في تصوير دونيّة السكان الأصليّين ليُعلي من شأن الوافدين الأوروبيّين في حركةٍ «جدليّةٍ» ناجحةٍ يقول: «إنّ الوداعةَ والنقصَ في العفويّة والوضاعة مع خضوعٍ حسيرٍ، هذه هي الخاصيّة الرئيسة للأميركيّين (السكان الأصليّين)، ويجب الانتظار طويلًا حتى يستطيع الأوروبيّون أن يمنحوهم قليلًا من الكرامة الشخصيّة. إنَّ أمرَ دونيّة هؤلاء الأفراد في كلّ الأحوال، حتى بالنسبة لقاماتهم، ظاهرٌ كلّ الظهور»[2].

مزاعم دونيّة الإفريقيّ

ينعت هيغل الرجل الإفريقيّ بالرجل «الطبيعيّ بدرجةٍ أولى»، ومن المعروف أن الدنوَّ من الحالة الطبيعيّة عند هيغل يرادف الدونيّة. «إنّ الرجل الإفريقيّ يمثل الرجل الطبيعيّ بكلّ وحشيّته ونزقه. إذا أردنا فهمه، يجب تناسي كلّ طرائق رؤيتنا للأشياء نحن الأوروبيّين، يجب ألّا نفكر لا في إلهٍ روحيٍّ ولا في قانونٍ أخلاقيٍّ، يجب تعليق كلّ احترامٍ وكلّ أخلاقٍ لما نسمّيه مشاعر. كلّ ذلك يُنقص الإنسان (الإفريقيّ)، الذي ما زال في مرحلةٍ خامٍ، لا يمكن أن نجد في طبعه ما يمكن أن يذكّرنا بالإنسان». لا يجد هيغل ضالّته في إفريقيا السوداء، بل بعكس ذلك، إنّه يجد كلّ ما لا يناسب شروط انبثاق الروح الكونيّ. فإفريقيا مرتعٌ للحيوانات الأكثر توحشًا وشراسةً، ومناخها سامٌ بالنسبة للأوربيّين. يتحدث هيغل في سياق جولته الإفريقيّة عن الحس الغريزيّ البدائيّ الذي يمنع الأوروبيّين من أكل لحوم البشر، ويلمّح بذلك إلى غياب هذا الحسّ

---

[1]-عبد الواحد التهاميّ العلميّ: **هيغل والآخر، الكونيّة المعطوبة**، المنهل، 2015، https://goo.gl/X3sUGG، ص152.

[2]-المرجع السابق، ص154.

الغريزيّ عن الكائن الإفريقيّ، كما يرفع هيغل من فعل أكل لحوم البشر إلى مبدأٍ عامٍ وقارٍّ في الثقافة الإفريقيّة.

ويعرّج هيغل على موضوع العبوديّة في «الحضارة» الإفريقيّة، ويجعل منه «خاصيّةً» إفريقيّةً بامتيازٍ، إذ إنّ «في كلِّ الممالك الإفريقيّة المعروفة تُشكّل العبوديّة مؤسّسةً محلّيّةً وهي تطغى بشكلٍ طبيعيٍّ»؛ لهذا فهو بعد أن يخبرنا أنّ الأوروبيّين يبيعون الأفارقة كعبيدٍ في القارة الأميركيّة، فإنّه يعلّق على ذلك قائلًا: «مع ذلك فمصيرهم في بلدانهم الأصليّة أنكى وأشدّ بسبب وجود عبوديّةٍ مطلقةٍ أيضًا»[1]. يذهب هيغل إلى أنّ الإفريقيّ هو أصل العبوديّة، وهو أصل استعباده لنفسه. ورغم أنّنا لا نجد كلامًا واضحًا عن العرق أو الأعراق عند هيغل، إلاّ أنّ كلَّ تحليلاته -كما يقول عبد الواحد التهاميّ- توحي بأنّه كان يستبطن شيئًا من هذا ويحاذيه في مختلف تحليلاته ووقفاته عند ثقافات الشعوب، وإلا كيف نفسّر تراجعه عن المعايير الجغرافيّة المساعدة على الفاعليّة الحضاريّة، التي وضعها هو نفسه في بداية سفره الفلسفيّ عبر التاريخ، ثم التراجع عن ذلك عند السفر التطبيقيّ على الشعوب. كيف تكون القارة الأميركيّة معتدلة المناخ ومنتميةً للشمال المعتدل كما وصفه ولم يستطع شعوبها المساهمة في تحقيق الروح الكونيّ؟ يخلص التهاميّ إلى أنّ التجربة الفلسفيّة الغيريّة عند هيغل تنمّ عن كثيرٍ من الاختزال والقولبة الماهويّة للآخر. دائمًا ما ينزع إلى البحث عن ماهيّةٍ ثابتةٍ للآخر يختزله فيها، يقولبه على منوالها دون أدنى حرجٍ أو تريّثٍ في الأحكام والتقويم. وعلى الرغم من أنّه أكثر الفلاسفة بحثًا عن تجلّيّات الروح الكونيّ أو العقل المطلق، إلّا أنّه أشدّهم اختزالًا للآخر، وأكثرهم تبريرًا للنزعة الفوقيّة التي سادت خطاب الغرب تجاه باقي العالم[2].

الهيغليّة والعالم الشرقيّ

يعرض الهيغليّ المصريّ إمام عبدالفتاح إمام[3] في ترجمته للجزء الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ مقدّمة عن «هيغل والعالم الشرقيّ»، الخصائص العامّة لفلسفة التاريخ عند

[1]-المرجع نفسه، ص 155.

[2]-المرجع نفسه، ص 157.

[3]-حول إمام عبد الفتاح إمام، يراجع: تجربتي مع هيغل، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد السادس، القاهرة، 2002. وانظر دراستنا: حقّ الفرد وديموقراطيّة الدولة، الهاجس السياسيّ في أعمال إمام، ص 37 - 57، في دفاتر فلسفيّة، العدد الرابع، إمام عبد الفتاح إمام والفلسفة الهيغليّة، القاهرة، 2014.

هيغل، وفيها يوضّح أنّ التاريخ عند هيغل هو عرضٌ للروح، وماهيّة الروح الحرّ، ومن ثمّ فإنّ مسار التاريخ هو تقدّم الوعي بالحرّيّة، لكنّها ليست حرّيّةً فرديّةً سلبيّةً تعسفيّة. التاريخ عند هيغل غائيٌّ، فكلّ ما يحدث له معنًى، وله ما يبرّره. والغائيّة هي الجانب الموضوعيّ الذي يمثّل الضرورة في هذا المسار، لكنّ الضرورة أو الجانب الموضوعيّ لا يعمل وحده، فهناك الجانب الذاتيّ الحرّ للأفراد، ومن ثمّ كان التاريخ ارتباطًا وثيقًا بين الضرورة والحرّيّة[1]. والسمة الأولى التي يذكرها إمام لفلسفة التاريخ الهيغليّة، هي أنّ الروح يكشف عن نفسه في حقيقته الأكثر عينيّة، فالروح منذ البداية يحمل إمكاناتٍ كثيرةً يبثّها في مراحل التاريخ المختلفة، مكتسبًا معرفةً ووعيًا بما هو عليه في ذاته. ومن هنا اقتضى التحقّق الكامل للروح: «أن تنمو المجتمعات لكي تُعبّر تعبيرًا كاملًا عن العقل وتجسّده، ما دام الرّوح يحقّق نفسه في الزمان، فهدفه أيضًا أن يتحقّق في التاريخ وأن يصل إلى فهمٍ لنفسه، ومعرفةٍ بذاته، وذلك يتحقّق في الدولة. وتبدو السّمة الثانية واضحةً في التأكيد على أنّ طبيعة الروح هي الحرّيّة، غير أنّ الحرّيّة هنا ليست هي الحرّيّة الفرديّة السلبيّة، وإنّما هي الحرّيّة في أن يتّبع الإنسان ماهيّته الخاصّة المتمثّلة في العقل، وهذا يعني المشاركة في حياةٍ اجتماعيّةٍ أوسع في كيانٍ واحدٍ يسمّى الدولة، إذ في الدولة وحدها يكون للإنسان وجودٌ عاقلٌ». مسار التاريخ عند هيغل، يشكّل حلقاتٍ متتابعةً تمثّل درجاتٍ مختلفةً من الوعي بالحرّيّة، فمراحلها الأولى هي تعبيراتٌ ناقصةٌ تمامًا لما سوف تجسّده المراحل المتأخّرة بشكلٍ أكثر كفايةً وأكثر إقناعًا.

إنّ تحقّق الرّوح ووعيه بذاته الذي يشكّل حرّيته، يتمُّ في التاريخ على مراحل متعدّدةٍ هي الحضارات المختلفة ومن هنا كان: «تاريخ العالم هو عرضٌ لمسار الرّوح في أعلى صورها، أي التقدّم التدريجيّ الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها. والصورة التي تتّخذها مراحل التقدّم هذه هي «الأرواح القوميّة» المميّزة في التاريخ، وهي الطابع الخاصّ لحياتها الأخلاقيّة وحكومتها وفنّها ودينها وعلمها[2].

تاريخ العالم -كما يتابع إمام شرحه لهيغل- هو مسارٌ يُكافح فيه الرّوح لكي يصل إلى وعيٍ بذاته، وكلّ مرحلةٍ من مراحل سَيْرِه تمثّل درجةً من الحرّيّة، المرحلة الأولى التي يبدأ منها

[1]-إمام عبد الفتاح إمام: مقدّمة ترجمة كتاب هيغل، فلسفة التاريخ، المجلّد الثاني (**العالم الشرقيّ**)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص7.

[2]-المرجع السابق، ص10.

الرّوح هي العالم الشرقيّ: الصين، والهند، وفارس، ومصر. وكلّ ما عرفه الشرق هو أنّ الحرّيّة منحصرةٌ في شخصٍ واحدٍ وهو الحاكم، أمّا المواطنون فهم جميعًا عبيدٌ لهذا الحاكم، مع ذلك فهيغل ينبّهنا إلى أنّ حريّة الحاكم لم تكن تعني سوى انسياقه وراء أهوائه وانفعالاته ونزواته، وبالتالي لم تكن حريّته تعيّنًا لذاته، ولا تعبيرًا عن ماهيّته الحقّة (أي العقل)، ومن ثم كان الحاكم طاغيةً لا إنسانًا حرًّا. أمّا المرحلة الثانية فتمثّلها الحضارة اليونانيّة والرومانيّة، حيث اتسع نطاق الحرّيّة عمّا كان عليه عند الأمم الشرقيّة، فعرف بعض المواطنين اليونانيّين والرومانيّين الحرّيّة، وعليه كانوا ينظرون إلى شعوب باقي الأمم على أنّهم «برابرةٌ» أو «همجٌ»؛ ولهذا اتخذوا من أسرى الحرب عبيدًا وأرقّاء. أقرّ أفلاطون وأرسطو نظام الرق لأنّهما لم يعرفا أنّ الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌّ، أمّا الأمم الجرمانيّة فقد كانت، بتأثير المسيحيّة أوّل الأمم التي تعي بأنّ الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌّ، وأنّ حريّة الرّوح هي التي تؤلّف ماهيّته، وقد ظهر هذا الشعور أوّل ما ظهر في قلب الدين، المكان الذي يمثّل أعمق منطقةٍ للروح.

ولكن إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة .. يحتاج إلى عمليّةٍ ثقافيّةٍ طويلة الأمد، قامت بها الشعوب الأوروبيّة، لا سيّما الأمّة الجرمانيّة. يهتم إمام عبد الفتاح بـ «العالم الشرقيّ»، لا لأنّه الخطوة الأولى التي خطّتها الرّوح، ولا لأنّه كما يقول هيغل: «في آسيا أشرق ضوءُ الرّوح ومن ثمّ بدأ التاريخ الكلّيّ»، ولكن لأنّه عالمنا نحن، فهو أكثر مراحل التاريخ أهمّيّةً لنا، إنّه تحليلٌ للشخصيّة الشرقيّة، التي لا يزال الكثير من سماتها السيّئة للأسف الشديد -في ما يرى إمام- قائمةً حتى يومنا الرّاهن، ويؤكّد إمام أنّ تعرّفنا على تحليلٍ عميقٍ لهذه الشخصيّة يقوم به عقلٌ مثل عقل هيغل، له فائدةٌ مزدوجةٌ. فنحن من ناحية نجد أنفسنا في هذا التحليل العميق «للروح الشرقيّ» أمام مرآةٍ مكبّرةٍ تنعكس عليها شخصيّتنا بكلّ ما فيها من جمالٍ وقبحٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ وصولنا إلى هذا الوعي الذاتيّ (إن وصلنا إليه أصلًا!) مسألةٌ بالغةُ الأهمّيّة؛ لأنّه يمثّل الموقف المعرفيّ بأدقّ جوانبه، وهو الموقف الذي يساعدنا على أن نستيقظ، فنقيم ونصحّح ثم نبني ونلحق بركب الحضارة![1].

يقسّم هيغل العالم الشرقيّ تقسيمًا ثلاثيًّا، الصين ثم الهند وأخيرًا فارس، ويلحق مصر بالإمبراطوريّة الفارسيّة لتكون الجسر الذي تعبر عليه الرّوح إلى العالم اليونانيّ. الصين عند

[1]-نفس المرجع، ص 14.

هيغل هي النموذج الأوّل الذي تتحرّك فيه الروح في رحلتها الطويلة عبر التاريخ لكي تتحرّر من الطبيعة، وكان وجودها خارجيًّا فالمبدأ الذي يحكمها هو المبدأ الأبويّ البطرياركيّ. من هنا ينتقل إمام في مقدّمته من الشرح والتوضيح ومتابعة هيغل في فلسفته للتاريخ وتطوّر الرّوح إلى تحليلٍ ومناقشةٍ ونقد أفكار الفيلسوف في ما يتعلّق بنظرته للعالم الشرقيّ وحضاراته المختلفة، ومصر على وجه الخصوص. وهي مسألةٌ سوف ينشغل بها إمام ويكتب فيها مرةً ثانيةً لبيان نظرة هيغل لمصر. يرى إمام أنّه على الرّغم من عمق التحليل الهيغليّ للعالم الشرقيّ، إلاّ أنّه قد وقع في بعض الأخطاء؛ وقع في خطأ ظاهرٍ عندما جعل مراحل التاريخ المختلفة تسير وفق فكرةٍ عقلانيّةٍ قبليّةٍ. هذا النقد سيتكرّر عند كثير من الأساتذة العرب الذين يرون في فلسفة التاريخ الهيغليّة تطبيقًا لفكرةٍ أوّليّةٍ مسبقةٍ على أحداث التاريخ، ويطبّقها ببراعةٍ على معطيات التاريخ. هذا يعني أنّ ما يقوله ليس مستخلصًا من أحداث التاريخ، ولكنّه على العكس يُعبّر عن «فلسفة هيغل العقليّة» كما عرضها في المنطق، مطبّقةً على مجال التاريخ.

لا يهتمّ هيغل كثيرًا -كما يؤكّد إمام- بالمسار التاريخيّ للأحداث أو الدولة؛ فنظرًا لأنّ الصين تمثّل الوحدة الجوهريّة أو أوّل مقولةٍ في المنطق (الوجود الخالص) كانت هي البداية التي يبدأ منها التاريخ، ولمّا كانت الهند تمثّل المقولة الثانية (العدم) فإنّها تُعبّر عن الخطوة التالية، في حين أنّه جعل من مصر آخر ما ظهر لتكون الجسر الذي تعبر عليه الرّوح من الشرق إلى الغرب. وهذه التواريخ كلّها في ما يوضّح مشكوكٌ في صحّتها، فقد كشف المؤرّخون عن حضاراتٍ في الشرق الأدنى ربّما كانت أقدم بكثيرٍ من حضارة الصين أو الشرق الأقصى عمومًا. إنّ القارئَ الشرقيّ، بصفةٍ خاصةٍ، عندما يقرأ تحليل هيغل لعالمنا الشرقيّ تصدمه النظرة الضيّقة أحيانًا، والعنصريّة الفظيعة أحيانًا أخرى: تصل العنصريّة الأوروبيّة البغيضة -كما يصف إمام تحليلات هيغل- إلى قمّتها في قول الفيلسوف: «إنّ القدر المحتوم للإمبراطوريّات الآسيويّة أن تخضع للأوروبيّة، وسوف تضطرّ الصين في يومٍ من الأيام أن تستسلم لهذا المصير».

لقد كذّب التاريخ المعاصر نبؤات هذا المفكر العملاق فاستقلّت الصين، وأصبحت تهدّد الدول الأوروبيّة، وذهبت الولايات المتحدة الأميركيّة بكلّ جبروتها تطرق بابها بعد أن أعياها الصّراع المضني في كوريا وفينتام وغيرها، كما أنّها المنافِسة الخطرة للصناعات اليابانيّة والتي

اعترفت بها الولايات المتحدة نفسها، وهذا دليلٌ قويٌّ وحاسمٌ على قدرة الإمبراطوريّات الآسيويّة على الاستقلال عن الأوروبيّين، بل والتقدّم إلى حدِّ المنافسة! إنّ هيغل -كما يُلفت إمام- رغم ثقافته الموسوعيّة، لم يكن يعلم عن الإسلام إلاّ ما يقوله المبشّرون، وربّما كان هذا هو السبب في أحكامه الضحلة عنه: «فالشاهنامة التي كتبها الفردوسيّ في القرن الحادي عشر ليس لها قيمةٌ كمصدرٍ تاريخيٍّ ما دامت محتوياتُها شعريّةً ومؤلّفُها مسلمًا»!! أيُّ تعصّبٍ أعمى أو جهلٍ غريبٍ يمكن أن تكشف عنه عبارةٌ كهذه؟![1]. يذهب هيغل في تفكيره إلى أنّ العالم الشرقيّ لم يعرف أنّ الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌّ، وإنّما عرف فحسب أنّ الحرّيّة محصورةٌ في شخصٍ واحدٍ هو الحاكم، أمّا الحضارة الغربيّة لا سيّما الأمم الجرمانيّة منها، فهي التي عرفت بفضل المسيحيّة أنّ الإنسان بما هو كذلك حرٌّ. أيمكن أن يُقبل هذا الكلام على علاّته؟! ألا يمكن أن نعترض عليه أبسط اعتراضٍ بأنّ المسيحيّة ذاتها هي عقيدةٌ نشأت ونمت واكتسبت سماتها المميّزة في تربةٍ شرقيّةٍ وارتبطت تاريخيًّا بعقائد الشرق القديمة ارتباطًا وثيقًا. هذا ما جاء في مقدّمة ترجمة إمام عبد الفتاح لكتاب هيغل، الذي انتقد فيه بشكلٍ مجملٍ نظرته للشرق، خاصّة الهند والصين.

أمّا في ما يتعلّق بنظرته لمصر، فقد خصّص لها مقالًا قصيرًا بعنوان «مصر في عيون مفكّري الغرب: هيغل». يختفي نقد هيغل ويظهر إعجابه بمصر، ما يُبيّن ازدواج نظرتنا للفيلسوف، حيث ننقده في سياقٍ وُنبرز أفكاره ونُعليها في سياقٍ آخر. ننقده بسبب تأكيده غياب الحرّيّة في مجتمعاتنا ونشيد به حين يعرض لحضارتنا القديمة. يعلي هيغل من شأن الحضارة المصريّة القديمة، فيجعلها أوّل حضارةٍ في التاريخ، وأوّل ظهورٍ للروح ومحاولته الخروج من إطار المادّة، كما أنّها أوّل حضارةٍ آمنت بخلود النفس البشريّة ومن هنا اهتمّت بتحنيط الجسد لكي تعود إليه الروح، وهي التي علّمتنا أنّ الحضارة فكرٌ وروحٌ، الحضارة تجريد، ومهما ابتعد الأحفاد عن هذه المفاهيم السامية سوف يظلّ للأجداد العظمة والرفعة، فهم بناة الأهرام وأبي الهول، وهي كّلها تجسّد أفكارًا بالغة الأهمّيّة لا تزال البشريّة حائرةً في فهمها إلى يومنا الراهن[2].

[1]-إمام عبد الفتاح: المرجع السابق، وهذا ما لاحظه عدد كبير من الباحثين حول قلّة معلومات هيغل عن العالم الإسلاميّ، واعتماده على مصادر استشراقيّة. راجع في ذلك كلًّا من: حسين هنداوي: دراسات هيغل والإسلام لوثرية فـي ثوب فلسفيّ، https://goo.gl/vTZMWo، 2013. ومحمد عثمان الخشت: **صورة الإسلام عند هيغل**، نقد الفصام الفلسفيّ، مجلّة الاستغراب، ع 9، بيروت، 2018، ص 33 - 49. ورشيدة الرياحي: **هيغل ثورة الشرق**، دار الروافد وابن النديم، وهران، بيروت، 2012.

[2]-على الرغم من أنّ هيغل جعل من مصر جزءًا من الإمبراطوريّة الفارسيّة، فإنّه كما يستدرك إمام جعلها درّةً ثمينةً في هذا التاج، ويورد

العنصريّة الهيغليّة والمركزيّة الأوروبيّة

يذكر لنا أحمد الربعيّ أنّ إمام عبد الفتاح في مقدمة ترجمته «محاضرات في فلسفة التاريخ: العالم الشرقيّ»؛ وضع ما كتبه هيغل حول التاريخ «وشعوب الشرق» في إطاره التاريخيّ المتكامل، وأبان مدى تأثيره على جذور وأصول الاستشراق الغربيّ، أو جذور نظريّة «المركزيّة الأوروبيّة»، وأوضح الأساس الفلسفيّ والنظريّ للرؤية العنصريّة لتاريخ البشر. تتجلّى لنا «الرّوح» الهيغليّة العنصريّة بأوضح معانيها حين «يكتشف» شيئًا من الذكاء لدى المصريّين، فيُعجب من ذلك أيّما إعجابٍ.

يقول هيغل: «وإنّه يدهشنا حقًّا أن نجد بينهم وعلى مقربةٍ من الغباء الأفريقيّ ذلك الذكاء النظريّ، وذلك التنظيم العقليّ...». المصريّون كما يراهم هيغل على أيِّ حالٍ «يغتسلون ويستحمّون كثيرًا، ويقومون بتناول شرابٍ مطهّرٍ للبطن مرةً كلّ شهر، ويُشير ذلك كلّه إلى الاستغراق في حالة السّلم المستقر». الرّوح المصريّة غارقةٌ في الطبيعة، وفي الوقت ذاته تحاول التحرّر منها. والوحدة لدى المصريّين هي التقاء الجانب الحسّيّ مع الفهم المجرّد جنبًا إلى جنب. والمصريّون «كانوا صبيانًا أقوياء ممتلئين بطاقةٍ خلاّقةٍ، لا يحتاجون إلى شيءٍ سوى الفهم الواضح لأنفسهم في صورةٍ مثاليّةٍ لكي يصبحوا شبابًا»[1].

وإذا كان إمام عبد الفتاح يتعرّض في خاتمته النقديّة بالنقد الحذر لفلسفة هيغل حول التاريخ، حين يوضّح طبيعة الصورة الهيغليّة المقلوبة في هذا المجال، فإنّ ما يقوله ليس

قول هيغل: «إنّنا مع مصر نصل إلى المركب النهائيّ في **العالم الشرقيّ**، فهي الجسر الذي عبرت عليه الروح الإنسانيّة من الشرق إلى الغرب، وهي تسترعي الانتباه بصفة خاصّة، لا لأنّها أرض الآثار فحسب؛ بل لأنّها: «تمثّل النتيجة النهائيّة لعمل عظيم يفوق في ضخامته وجبروته كل ما خلّفه لنا القدماء. كانت المهمّة التالية التي قامت بها مصر هي توحيد هذه العناصر المتناقضة. ويركز هيغل في تحليله، كما كتب إمام، على صورة أبي الهول، ويرى فيها رمزًا للروح المصريّ: أبو الهول لغز غامض نصفه حيوان ونصفه إنسان؛ الرأس البشريّ يبرز من خلال جسم الحيوان، ويعرض الروح على نحو ما يبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة منتزعًا نفسه. ويركّز هيغل على الارتباط بين ما هو روحيّ وما هو مادّيّ أو طبيعيّ عند المصريّين القدماء: فالشمس والنيل هما الألف والياء في تصوّر المصريّين لماهيّة الطبيعة. ولقد عبّرت أسطورة أوزوريس عن ذلك كلّه أدقّ تعبير، فقد قتله شقيقه الذي يمثّل رياح الصحراء المحرقة، أمّا إيزيس الطيّبة التي حرمت من الشمس والنيل، فقد جمعت عظام أوزريس المتناثرة وراحت تنوح عليه، ومعها مصر كلّها، وهنا نجد الألم وقد أصبح شيئًا إلهيًّا، ثم يعود أوزريس ليحكم، ولكنّه لم يكن إلهًا أو رمزًا فحسب، بل هو الذي أدخل الزراعة واخترع المحراث، وشرّع القوانين، ووضع في يد الناس وسائل العمل وضمان إنتاجه. ولو سرنا قليلًا متابعين إمام لوجدنا أنّ الفكرة تعمل على تحرير نفسها من الصورة الحيوانية المباشرة، بحيث ينبثق المعني الخفي والروحيّ بوصفه الوجه البشري من الصورة الحيوانية ولهذا تعددت الأشكال التي يتخذها أبو الهول ما يؤكد أن معنى «الروحيّ» هو المشكلة التي طرحها المصريون على أنفسهم في صورة لغز هو «أبو الهول» بصفة عامة لا يبوح بشيء مما هو مجهول، لكنه يمثل التحدي للكشف عنه، وهكذا نجد أن مصر قد حصرت نفسها في ارتباط وثيق بالطبيعة وإن حاولت أن تكسر هذا الارتباط ليبرز الروح الكامن تحت السطح..!».

[1]-أحمد الربعي، ص 214.

مستخلصًا من أحداث التاريخ، ولكنّه على العكس يُعبّر عن فلسفة هيغل العقليّة كما عرضها في المنطق مطبقة على التاريخ. فالصّين هي المقولة الأولى في المنطق (الوجود الخالص)، باعتبار أنّها تمثّل الوحدة الجوهريّة، في حين أنّ الهند هي المقولة الثانية (العدم)؛ لأنّها الخطوة التالية. أمّا مصر فهي الجسر الذي مرّت عليه الرّوح في رحلتها من الشرق إلى الغرب.

يسقط هيغل عنصر الزمان في تحليله للتاريخ، فهو ينتقل من مقولةٍ مجرّدةٍ إلى مقولةٍ مجرّدةٍ أخرى دون أن يرى عامل الزمان وأسبقيّته في أحداث الواقع، كما ينطلق هيغل من عنصريّة أوروبيّةٍ ترى الشرق رجلًا مريضًا ليس أمامه سوى الاستسلام لمصيره، أي الاستسلام لأوروبا. ينتقد إمام «بعض» مظاهر العصبيّة الهيغليّة، وأنّ هيغل «لم يكن يعلم عن الإسلام، إلّا ما يقوله المبشّرون» وينتقد مفاهيم هيغل حول الأخلاق الهنديّة وغيرها، والمسألة ليست مسألة «نقص معلومات هيغل عن الشرق وعن الإسلام»، لكنّها مسألةٌ مرتبطةٌ بفلسفةٍ متكاملةٍ ترى في الرّوح أساس وجودها. يعتقد الربعي أنّ من الضروريّ وضع الفلسفة الهيغليّة حول تاريخ الشرق في موقعها التاريخيّ المناسب، فهذه الفلسفة المغرقة في عنصريّتها لم تكن مجرّد «آراء فلسفيّةٍ لفيلسوفٍ عظيمٍ»، بل هي الوريثة الشرعيّة لكلّ الفكر العنصريّ ونظريّة «المركزيّة الأوروبيّة»، وأخطر من ذلك، فإنّ فلسفة هيغل للتاريخ، وخاصّةً تاريخ الشرق، كانت أحد الأسس المهمّة التي اعتمد عليها الفكر الاستعماريّ والإمبرياليّ اللّاحق.

يشير بعض الباحثين إلى التوظيف الاستعماريّ لفكر هيغل والتشابه الكبير بينه وبين بلفور، «إن هيغل يُخلق من جديدٍ في ثوب جيمس بلفور، وهو يُلقي خطابًا في مجلس العموم البريطانيّ في الثالث عشر من حزيران 1910، يتحدّث فيه لا بلغة الفيلسوف؛ بل بلغة رجل السياسة، عن وضع الاحتلال الإنجليزيّ لمصر، يقول بلفور: «إنّ الأمم الغربيّة فور انبثاقها في التاريخ تُظهر تباشير القدرة على حكم الذات؛ لأنّها تمتلك مزايا خاصّةً بها. ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيّين بأكمله في ما يسمى بشكلٍ عامٍّ المشرق دون أن تجد أثرًا لحكم الذات على الإطلاق (إنك) لا ترى أمّةً واحدةً من هذه الأمم تؤسّس بدافع حركتها الذاتيّة ما نسمّيه نحن من وجهة نظرٍ غربيّةٍ حكم الذات. هذه هي الحقيقة». ويعلّق الربعيّ: أيّ تشابهٍ في الكلمات وتطابقٍ في المعاني بين هيغل وبلفور! أليس ما يقوله بلفور هو قراءةٌ هيغليّة لمصر، مستخدمًا الألفاظ والتعابير نفسها؟ وهناك من يدين موقف هيغل في رفضه ونبذه وعدم

اعترافه بالإسلام، ويقدّم قائمةً من الانتقادات، بل الاتهامات التي يذكرها عددٌ من الأكاديميّين والباحثين العرب لموقف هيغل من الإسلام. إنّ ما قدّمه الفيلسوف الألمانيّ في ما يخصّ الشرق على العموم والإسلام على الخصوص، يجيء في سياق محاولته لاصطفاء الشعب الجرمانيّ على أنّه أفضلُ الشعوب، مثلما كان أرسطو قبله بقرونٍ ينظر لأفضليّة اليونانيّين على من سواهم. غير أنّ الرّفض الذي يصل إلى حدِّ نبذ الآخر وعدم الاعتراف به مطلقًا لا يصحّ عند واحدٍ من كبار الفلاسفة في العصر الحديث مثل هيغل.

الهويّات وإقصاء الأمم

يسعى بودريس بلعيد في دراسته -وهي دراسةٌ علميّةٌ دقيقةٌ مبنيّةٌ على معرفةٍ عميقةٍ بالأنثروبولوجيا الأمازيغيّة، «هيغل ... وهويّة إفريقيا الشماليّة»- إلى تحقيق هدفين في غاية الأهمّيّة، كلٌّ منهما مرتبطٌ بالآخر. يتمثّل الأوّل في الدفاع عن هويّة [الأمازيغ] [أهل] إفريقيا الشماليّة، لغتهم، وجودهم التاريخيّ، مقاومتهم، استمراريّتهم، أمّا الثاني فهو عبارةٌ عن نقد مقولة هيغل في كتاب **العقل في التاريخ** حول الأمازيغ؛ ذلك أنّ هيغل يعتبر من أشهر الفلاسفة، هو أيضًا يمثّل علامةً بارزةً في فلسفة التاريخ. ومن هنا جاءت أهميّة الاطلاع على ما قدّمه، وضرورة مناقشة أطروحاته، ومسؤوليّة تفنيدها. يرى بلعيد أنّه من المفيد أن نتأمّل فهم هيغل الفلسفيّ لسكّان شمال أفريقيا، والتصنيف الذي اعتمده في هذا الفهم، وهو أنّ سكان شمال أفريقيا لا هويّة لهم، وأنّهم كانوا دائمًا مواطنين من درجةٍ ثانيةٍ، أو يشتغلون في كواليس مسرح التاريخ، يقومون بأدوارٍ ثانويّةٍ. بل نكاد نستشفّ من كتاباته انعدام السكّان «الأصليّين» وغيابهم وتلاشيهم أمام توالي الوافدين باستثناء ذكرهم كقراصنةٍ، وأنّ هذا الجزء من أفريقيا هو الجزء غير المستقلّ فيها، إنّه الجزء الذي كان دائمًا في علاقةٍ مع الخارج. فقد كان أوّلًا مستعمرةً للفينيقيّين، ثم صار بعد ذلك مستعمرةً للرومانيّين والإمبراطوريّة البيزنطيّة والعرب والأتراك، تلك هي الصورة السلبيّة التي يقدّمها هيغل والتي تستحقّ النقد والتحليل.

يواصل بودريس بلعيد تحليلاته في الدفاع عن الأمازيغيّة ضدّ الدعاوى الهيغليّة والوقائع التاريخيّة. لا بدّ أنّ هيغل قد اطّلع على «فتوحات» المرابطين والموحّدين التي نظّمت وموّلت -في ما يرى- نشر الإسلام في شبه الجزيرة الأيبيريّة من مرّاكش (بلد الله) ثم يحكم على

تلك الحركات بأنّها تأكيدٌ على الارتباط مع «الآخر» القادم من الشرق، وفي هذا السياق تمّ استعمال هؤلاء «القراصنة الأمازيغ» من أجل النّهب وإغراق السفن. ويتساءل بلعيد، رافضًا مستبعدًا هذه الأحكام، كيف تصدق أحكام هيغل على سكّان الشمال الأفريقيّ وهم الشعوب والبطون العظيمة بتعبير ابن خلدون؟ كيف يمكن اعتماد هذه الخلاصات ونحن أمام وجودٍ ثقافيٍّ وحضاريٍّ صاحب كلّ الحضارات التي شهدها حوض البحر الأبيض المتوسط؟ ويَعرضُ لنا أنثروبولوجيًّا وتاريخيًّا الحضور الأمازيغيّ في الشمال الأفريقيّ، مخالفًا التأمّلات الهيغليّة، ومؤكّدًا على ضرورة استخدام مناهجَ مغايرةٍ لفلسفة التّاريخ عند هيغل، وأنّ الواقعيّة المعقوليّة تفرض علينا النظر إلى الموضوع من زاوية نظرٍ أخرى. تحليلاتُ هيغل إذًا، كما يمكن أن نستنتج من قراءة بودريس بلعيد، لا توضّح لنا بصورةٍ دقيقةٍ خصوصيّة الشعوب والمجتمعات والأعراق والإثنيّات، فلم تكن الصورة التي قدّمها هيغل عن هويّة الأمازيغ تتّفق مع تاريخ وأنثروبولوجيا سكّان الشمال الأفريقيّ، بل وتتعارض وحقّهم في الاعتراف بهويّتهم وتاريخهم وواقعهم الحيّ. ويندرج ما قدّمه بودريس بلعيد في السياق النقديّ نفسه الذي يأخذ على هيغل قلّة إلمامه بالتاريخ الإسلاميّ وتوجّهاته الاستشراقيّة، التي تعرض للشعوب الشرقيّة من وجهة نظرٍ أوروبيّة لا تراعي دقائق تاريخها وأعراقها ومعتقداتها.

يتناول عفيف فرّاج في دراسته «هيغل والإسلام» غربة الرّوح الحرّة بين الشرق وثورته الإسلاميّة، موضحًا أنّ الفكرة الهيغليّة المجرّدة تعاني مع التاريخ الواقعيّ حالة الانقسام الذي عانته ميتافيزيقا أرسطو الشموليّة الإنسانيّة مع سياسته العنصريّة والتراتبيّة التي عيّنت جواهرَ ثابتةً متغايرةً لكلٍّ من السيّد والعبد، اليونانيّ والبربريّ. الجدلُ الصوفيُّ الهيغليّ لا ينظّم الشعوب والثقافات في خطٍّ تطوّر العقل الواحد انطلاقًا من تتبّعٍ موضوعيٍّ لتقدّم الفكرة في الزمن، وإنّما عبر نظرةٍ راجعةٍ للتاريخ تحدّد الغرب عمومًا، والعالم الجرمانيّ المتوّج بمسيحيّة لوثر خصوصًا، باعتباره غاية التطوّر ومنتهى طريق التقدّم الذي يشكّل الشرق «بدايته الحتميّة» لينتهي في الغرب «غاية تطوّر التاريخ المطلق». ويشير فرّاج إلى أنّ مصطلحي شرق-غرب يتعدّيان في فلسفة هيغل مدلولهما الجغرافيّ، ويشحنان بجواهرَ عنصريّة - ثقافيّةٍ ثابتةٍ متناقضةٍ يحدّد تمظهرها الوجوديّ مصائر متباينةٍ ويجعل من ثنائيّة شرق-غرب رديفًا عنصريًّا للثنائيّات القديمة: يونانيّ-بربريّ، رومانيّ-بربريّ؛ ثنائيّاتٌ

تتنوّع بأسماءَ مختلفةٍ على ثنائيّةٍ أساسيّةٍ هي ثنائيّة السيّد بالقوّة والفعل، والعبد التابع في الجوهر والواقع.

يتحوّل الشرق في منظور هيغل المركزويّ الأوروبيّ إلى موطن اليأس الحضاريّ، وإذا استثنينا اللّحظة العبريّة من عمر آسيا، فإنّ القارّة كلّها تخرج من التاريخ ومعها أفريقيا وشعوب أميركا وأستراليا الأصليّة[1]. يتساءل عفيف فرّاج: أين يقع الإسلام في مسار الحضارة الطويل؟ وما هي عناصر التماثل والتمايز بينه وبين المبدأ الشرقيّ السالب للذاتيّة، المعيق لتحرّر الذّات معرفيًّا وتاريخيًّا؟ ويرى أنّ أوّل ما يلفتنا في مقاربة هيغل للإسلام هو الحيّز الضيّق الذي يخصّصه له الفيلسوف (خمس صفحات من مؤلَّف يتكوّن من 457 صفحة). والأمر الثاني اللافت، وهو الأهمّ، أنّ هيغل، على الرغم من اعتباره الإسلام «ثورة الشرق»، إلاّ أنّه ينتزع الإسلام من إطاره الشرقيّ، ولا يعرض له كمحصّلةٍ لتطوّر الأديان السامية والثقافات الشرقيّة، وإنّما يضعه بين مزدوجين في سياق عرضه لمسار الرّوح المسيحيّ في العالم الجرمانيّ! وهكذا يبدو الإسلام مفصولًا عن الشرق ومحصورًا في الشريحة القروسطيّة كجسمٍ غريبٍ، وكتيّارٍ ثانويٍّ على هامش التاريخ العالميّ. يقصر الفيلسوف ثورة الشرق الإسلاميّة على البعد الدينيّ، أي على مستوى الفكرة لا على مستوى الواقع التاريخيّ. وعلى الرغم من اعتباره أنّ غزو الإسكندر للشرق كان يستهدف الانتقام من كلّ ما تسبّبت به آسيا من آلام لليونان وحسم ذلك الصراع المزمن بين الشرق والغرب، فإنّه لا يشير بالمقابل إلى أنّ محمدًا كان جواب الشرق على تحدّي الإسكندر، وأنّ الإسلام كان الاستجابة الواعية لتحدّي الثقافة الإغريقيّة الرومانيّة.

لقد حرّر الإسلام -في قول هيغل- الفكر من هذه الخصوصيّة اليهوديّة التي أعاقت الرّوح عن إدراك حقيقتها الكونيّة المجرّدة. والإسلام في روحه الكونيّ، وفي طهارته اللامحدودة، وفي وساطته المفهوميّة عيّن للشخصيّة الإنسانيّة هدفًا واحدًا لا يقبل الاستبدال، وهو تحقيق كونيّته وبساطة المبدأ المحمديّ. إنّ هيغل الذي يعقد المقارنات بين الإله الإسلاميّ الكونيّ والإله اليهوديّ الخاصّ، وبين الإسلام والديانات الصينيّة والهنديّة، يتحرّج من عقد أيٍّ مقارنةٍ بين المسيحيّة والإسلام، متجاهلًا النزعة الكونيّة الجامعة بين الدينين؛ وذلك للاحتفاظ ربّما بالجوهر الغربيّ في حالة النّقاء[2]. تكتسب ملاحظات هيغل صدقًا ونفاذًا وتألّقًا حين يتحدّث

---

[1]- عفيف فرّاج: **مجلّة الفكر العربيّ المعاصر**، مركز الإنماء القوميّ، لبنان، ع33، 1985، ص 40، 41.

[2]-عفيف فرّاج: المصدر السابق، ص 43.

عن الرّوح المحمّديّ النشط الذي تطهَّر من جميع التحديدات القوميّة والتمايزات الفئويّة الاجتماعيّة، فالإسلام قد تسامى على خصوصيّة العرق والمولد والملكيّة الفرديّة. فالرّوح المحمّديّ لا يُدخل هذه الخصوصيّات في اعتباره: الإنسان كمؤمنٍ، هو المعتبر الوحيد فقط. ويعرّف هيغل الإنسان المؤمن بأنّه الذي يُمارس الصّيام والزكاة والجهاد[1].

لقد كان هيغل واحدًا من أهمّ من أسّس لما سيُعرف بـ «الاستشراق الحديث»، ولم يكن هذا الأخير ممكن النّشوء فقط لمجرّد وجود رجالٍ كبارٍ في حقل الفكر والثّقافة، من حيث الأساس. كان الأمرُ مرتبطًا بالمرحلة التاريخيّة التي عاش فيها وفي آفاقها هيغل (من 1770 الى 1831 ميلاديّة)، أي بمرحلةٍ كانت منعطفًا في تاريخ العالم، تحقّق فيها في الغرب تحوّلٌ كبيرٌ باتّجاه التكوين البورجوازيّ والتأسيس للنظام الرأسماليّ. وفي سياق ذلك، كان هذا الغرب يحقّق سلسلةً مترابطةً من «الثورات»، الثورة الصناعيّة والأخرى العلميّة والثالثة السياسيّة والرابعة الثقافيّة.. .إلخ، ويلاحظ أنّ ذلك راح يتحقّق عبر اكتشاف «العالم الآخر» وهو بكيفيّةٍ خاصةٍ عالم الشرق، الذي سيوسّع لاحقًا تحت عنوان «الجنوب». كان هيغل، الفيلسوف الكبير والغارق حتى أذنيه في لوثة «المركزيّة الأوروبيّة»، قد وضع يده -كما رأى آخرون- على ما اعتبره العلّة الحاسمة والكامنة وراء كون الشرقيّين على النحو الذي قُدِّموا فيه. فهم -وفق ذلك- لا يملكون مبدأً آخر غير (الوحي). وهذا الأخير أمرٌ ثابتٌ وقاطعٌ لا يتطلّب أكثر من انصياع النّاس إليه والعمل بمقتضى ما يتطلّبه[2].

الشرق كما يراه هيغل في "محاضرات في فلسفة التاريخ"، نقيضٌ كاملٌ للغرب، وبالتالي فإنّه يتّسم بـ: "اللاعقلانيّة والطفوليّة، والاستبداد، والأنثويّة، والتخلّق، والقوّة، والبربريّة". وغنيٌّ عن القول أنّ تجربتي الصين والهند اللّتين اعتمدهما هيغل في جوهر نظرته التميّيزيّة بين الشرق والغرب، وقد برهن عليهما من خلال التقدّم الهائل الذي لم يقتصر على ما حقّقتاه من تطوّرٍ اقتصاديٍّ، بل على بروز فعاليّات المجتمع المدنيّ فيهما ونموّهما المطّرد، وذلك على الرغم من اختلاف نظامي الحكم في البلدين وما يشوب الحضارتين من قصورٍ[3]. يؤّكد جميل قاسم على أنّ الفلسفة الهيغليّة مصدر النزعات الشموليّة والدولويّة والقومويّة بوجهيها

[1]-عفيف فرّاج: المصدر السابق، ص44.

[2]-الطيب تيزيني: هيغل والشرق ذو البعد الواحد، **جريدة الاتحاد**، 2009، https://goo.gl/fKMG3e.

[3]-خلدون شمعة: الاستبداد الشرقيّ، **مجلّة العرب**، ديسمبر 13، 2014https://goo.gl/ACYfyN.

اليساريّ واليمينيّ ومنها النازيّة. إنّ فلسفة الحقّ الهيغليّة عنده شموليّةٌ ودولويّةٌ، وتطابقيّةٌ. على خلاف المفهوم الدستوريّ الحديث للفصل بين السلطات عند مونتسكيو، ومفهوم «العقد الاجتماعيّ» لروسو الذي يقوم على المشاركة، بحرّيّةٍ، ومن دون إكراهٍ ولا إذعانٍ في «الإرادة العامّة» أو السياسة، بمعنًى آخر، نجد أنّ مفهوم هيغل للدولة مستمدٌّ من الفكرة المثاليّة التي يتطابق كلُّ ما هو عقليٌّ، فيها، بما هو واقعيٌّ، وكلُّ ما هو واقعيٌّ بما هو عقليٌّ، في نظرةٍ شموليّةٍ واحدةٍ، لا تميّز «الكلّ» المنطقيّ، من الكلّيّة الشموليّة. ويعدّ هيغل الدولة التجسّد الملموس للفكرة الظواهريّة، التي يتطابق العقل فيها بالتاريخ والدولة، في فلسفةٍ جرمانيّةٍ-آريّةٍ عرقيّةٍ تقوم على الجمع بين العناية الإلهيّة ودولة العناية[1].

وقد أوضح سيد آدم عنصريّة هيغل؛ حيث أورد لنا نصًّا من محاضراتٍ في فلسفة التاريخ: «ليس هناك -في طبيعة السود- ما يشبه الإنسان، ويصل احتقار الإنسان عندهم إلى مستوياتٍ غيرِ معقولةٍ؛ فالاستبداد لا يعدّ ظُلمًا، وأكل لحوم البشر أمرٌ مباحٌ وواسع الانتشار. ولا تعرف الصين معنى الكرامة، وفي غياب الكرامة يشيع التذلّل الذي ما يلبث أن يتحوّل -في سهولةٍ ويسرٍ- إلى خُبثٍ، ويرتبط الانحطاط الأخلاقيّ للصينيّين بهذا الخُبث، وإذا كُشف ذلك الغشّ، فإنّه لا يُعدّ أمرًا يؤاخَذ عليه. أمّا أبرز صفات الهنديّ فهي الخداع والمكر، وهو مذعنٌ وذليلٌ أمام السيّد والمنتصر، ومتوحّشٌ وقاسٍ تمامًا مع المقهورين والمذعنين»[2]. وأكّد أنّ النصّ يُبينّ عنصريّة واضحةً تكشف عن النظرة الـ «مركزيّة» الأوروبيّة لدى هيغل. المعروف في الدراسات الأخلاقيّة، أنّ «الفرد» هو الذي يوصف بأنّه «صاحب» أخلاقٍ، أو بأنّه «منعدم» الأخلاق لا الشعب / المجموع، ما يعني أنّنا لو جعلنا الحسّ الأخلاقيّ «امتيازًا» لـ أعراق، أو لـ شعوب، بعينها، فإنّ هذا الإجراء سوف يقضي على «القيمة» الأخلاقيّة من حيث إنّه سيفرغها من معناها...

لا شكّ بأنّ ما قدّمه هيغل من أعمالٍ في هذا الصدد إنّما يوضح كيف أنّ التغطية الفلسفيّة للحداثة قد أدّت إلى نشوء ثقافةٍ تبريريّةٍ للإمبرياليّات الأوروبيّة بخاصّةٍ والغربيّة عمومًا في سياق تعاملها مع المجتمعات والحضارات الأخرى في آسيا وأفريقيا.

---

[1]-جميل قاسم: هيغل وهتلر وأصول الاستبداد، **جريدة الحياة**، 2005، https://goo.gl/zMqXRR.

[2]-سيّد آدم: هيغل عنصريًّا، **منتدى العقلانيّين العرب**، 2008، https://goo.gl/rf6PuM

هيغل وإفريقيا ، في نقد ضحالة الوعي الاستعماريّ

مونيس بخضرة *

بناءً على أهمّيّة إفريقيا الفلسفيّة والثقافيّة بشكل عامّ، يسعى الباحث الجزائريّ مونيس بخضرة في هذا البحث إلى مقاربة في هذه الدراسة عرض فيها موضوعًا لطالما طرح كثيراً من الأسئلة في الفلسفة، وبالتحديد علاقة هيغل بإفريقيا ودعمه للنزعات الاستعماريّة الأوروبيّة وعرض دراسة نقديّة لها، ومواقفه الشهيرة من الفكر الإفريقيّ والتي غالبا لم تخدم صورة إفريقيا الطبيعيّة ولم تستوف حقّ منتجها الثقافيّ العام، هي انتقادات تداولتها بعض الدراسات حول رؤية هيغل لإفريقيا.

* * * * * * * * * * * * * *

سبق للفيلسوف المعاصر «كارل بوبر» وأن ربط حمى صدام الحضارات والثقافات بالمشاكل العميقة للحضارة الأوروبيّة، وما انجر عنها من مآسٍ وأزمات مسّت البشريّة في جوهرها، ظهرت في الاستعباد وحركات الرقّ والحملات الاستعماريّة على الشعوب غير الأوروبيّة، وفي هذا الشأن يقول كارل بوبر: يرتبط اهتمامي بصدام الحضارات باهتمامي بمشكلة كبرى، مشكلة خصائص حضاراتنا الأوروبيّة ومنشئها. في رأيي أنّ ثمّة إجابة جزئيّة

- المصدر: مونيس بخضرة، **هيغل وإفريقيا، في نقد ضحالة الوعي الاستعماريّ**، **الاستغراب**، العدد : 12، السنة الرابعة - صيف 2018 م / 1439 هـ.

❊-باحث ومترجم مغربي. عضو اتحاد كتاب الانترنت المغاربة.

عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو في الحقيقة أنّ حضارتنا الغربيّة مشتقّة من الحضارة الإغريقيّة، ولقد نشأت الحضارة الإغريقيّة -تلك الظاهرة الفذّة- في صدام الثقافات، صدام ثقافات شرق المتوسط. كان هذا أوّل صدام رئيسيّ بين الحضارات الغربيّة والشرقيّة. ولقد كانت له آثار بالغة الوضوح. ولقد أحاله هوميروس إلى فكرة مهينة في الأدب الإغريقيّ وفي أدب العالم الغربيّ[1]. يتساءل المفكر«كافيين رايلي» في كتابه **الغرب والعالم** عماّ إذا كانت عنصريّة المجتمع الغربيّ الحديث ظاهرة جديدة وفريدة أم أنّها كانت موجودة دائمًا؟ وهل استئصالها أمر ممكن؟ خاصّة وأنّها مرتكزة على دعائم ثقافيّة وفلسفيّة عميقة الجذور كما يقول[2]. فعلى الرغم أنّ العنصريّة وغريزة استعباد الآخرين متأصّلة في الجنس البشريّ، وهي قديمة بقدمه، إلّا أنّ العنصريّة الغربيّة الحديثة فاقت كلّ الحدود المتخيّلة، وتحوّلت إلى مشروع له ضوابط وأهداف محدّدة، وصارت واجهة المجتمع الغربيّ الحديث عنيفة وعنصريّة أكثر من أيّ وقت مضى مقارنة بواجهات المجتمعات الأخرى، مع غرقه الشديد في لعبة التمييز العرقيّ والدينيّ واللونيّ والثقافة وإنهاك حرّيّات الشعوب، ما أنتج تصنيفات للمجتمعات بعيدة عن المساواة وأصول التقارب والتجاور. ولتمكين رؤيته العنصريّة هذه، وظّف الغرب كلّ الوسائل المادّيّة والمعنويّة والثقافيّة من فلسفات وفنون وآداب وعلوم الإنسان بصفة عامّة على غرار الأنثروبولوجيا التي تساعد على فهم العادات والطباع وأمزجة الأفراد للوقوف على مكامن الضعف والنقص. فقد سبق للأنثروبولوجيّ الفرنسيّ «كلود ليفي شتراوس» أن اعتبر ظاهرة العنصريّة والاستعباد قديمة قدم الإنسان ذاته، وأشار إلى وجود شيء من المفارقة عندما تصف الشعوب المتحضّرة الحديثة غيرها من الأجناس بأنّها (أجناس همجيّة). فهو يرى أنّ هذا الموقف العقليّ الذي يخرج الهمج أو أيّ شعب يقرّر الإنسان أن يعدّه همجيًّا من عداد الجنس البشريّ، هو بعينه أخصّ خصائص هؤلاء الهمج أنفسهم. وعندما كانت الأجناس البشريّة المختلفة تلتقي، فإنّ أعضاءها عادة ما كانوا يتساءلون عمّا إذا كان الآخرون بشرًا، وعلى سبيل المثال لا الحصر، بعد سنوات قليلة من اكتشاف كولومبوس لأميركا بعث الإسبان لجانًا للتحقيق في ما إذا كان للهنود (الشعوب الأصليّة) نفوس أم لا، حتى يمكن

[1]-- باحث وأستاذ في الفلسفة المعاصرة جامعة تلمسان، الجزائر.

-كتاب كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، 1999، ص150.

[2]-كافيين رايلي، **الغرب والعالم**، ج2، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، عالم المعرفة(ع97) 1986،الكويت، ص81.

اعتبارهم من البشر أم لا[1]. ويذكرنا ليفي شتراوس أنّ ثقافة العنصريّة والاستعمار هي اختراع قديم، وفي المقابل تمّ تسويق ثقافة المساواة والأخوة الإنسانيّة في العصر الحديث كذبًا. فالقارئ للفلسفة اليونانيّة، سيجد مدى تمجيد بعض فلاسفتها للعنصريّة واختزال الشعوب غير اليونانيّة في مصاف العبيد والرقّ، لا يحقّ لهم مقاسمة الإثنيّين الحقوق نفسها، وهنا نتذكر تقسيمات أفلاطون وأرسطو وممارستهما للإقصاء حتى لبعض مكوّنات المجتمع الواحد مثل ذوي العاهات الجسميّة والعقليّة والأيتام، وهذا الذي أسّس النزعات القوميّة المتطرّفة في الثقافة اليونانيّة والرومانيّة معًا. أمّا الأنثروبولوجيّ(ميشيل ليريس)، فله وجهة نظر مختلفة، فهو يرى أنّ أوّل نقطة تظهر لنا بعد دراسة للمعلومات والظواهر الاجتماعيّة التي يزودنا بها علم (الأثنوغرافيا) والتاريخ أنّ التحيّز العنصريّ والاستعمار ليس أمرًا عامًّا، وإنّما هو حديث ظهر مع التحوّلات الكبرى التي عرفتها أوروبا بداية من القرن الخامس عشر. لقد آمن اليونانيّون القدماء أنّ الآسيويّين والأفارقة جبناء وغير مثقّفين، ولكن حكمهم هذا لم يكن وليد اللون وإنّما وليد الثقافة الممارَسة، فهيبوقراط على سبيل المثال أرجع عدم كفاءة الصينيّين عسكريًّا إلى نظامهم الذي لم يكن يمنح الجنود المكافأة المناسبة لشجاعتهم، فكانت ثمرات النصر من نصيب السادة لا الجنود. و(ليريس) يعود ويذكّرنا أنّ موجة العنصريّة الحديثة التي صحبت نموّ الرقّ كانت أوسع نطاقًا ممّا شهده التاريخ. ولهذا دلالة على أنّ الأوروبيّين الغربيّين كانوا هم الذين نظّموا بشكل منسق قوى كبيرة من الأجناس الأخرى (الأفارقة والهنود الأمريكيّين) في العمل في المزارع والمناجم، وهو العمل الذي ينطوي على أقصى درجات الاستغلال، لقد كان هؤلاء الأوروبيّون هم الذين نقلوا جماعات سكّانيّة بأسرها إلى عالم آخر وحطّموا عائلاتهم ومحوا شخصيّاتهم وتراثهم وعاملوهم معاملة الحيوانات، وهم الذين طوّروا نظريّات ومشاعر تتعلّق بالتفوّق العرقيّ والعنصريّ، والتي تجاوزت نظيراتها في تاريخ الظاهرة[2]. تميّزت العنصريّة الغربيّة بتفرّدها وشموليّتها، فهي لم تكتف بتسميم الثقافة الأوروبيّة؛ بل نشرت أفكارها في أنحاء العالم كلّه، إلّا أنّ جميع النزعات الاستعماريّة في أمريكا، ازدهرت بفعل ممارسة الإبادة في حقّ السكان الأصليّين، وتكريس العمل العبوديّ في إفريقيا، وحتى الأراضي الإفريقيّة أصبحت خلفيّة لمؤسّسات العنصريّة الأوروبيّة، وتسويق

[1]-كافيين رايلي، **الغرب والعالم**(ج2)، مرجع سابق، ص28..

[2]- كافيين رايلي، **الغرب والعالم**(ج2)، مرجع سابق، ص86.

العبيد أو ما يعرف بظاهر الرقّ الزنجيّ. وفي القرن التاسع عشر نشرت النزعة الأوروبيّة رؤى تضع الصينيّين واليابانيّين في مستوى دون الإنسانيّة. وقد تحوّلت العنصريّة في المجتمع الغربيّ الحديث فأصبحت أسلوبًا للحياة لدى القارة التي يسكنها الأوروبيّون، ثم في القارات التي فتحوها. طورت النزعات العنصريّة الأوروبيّة موجات الرقّ، وخاصّة ذلك النوع العنصريّ من الرقّ الذي طوّرته أوروبّا في تعاملها مع إفريقيا، فقد بنت فيها مجتمعات عبوديّة حقيقيّة، ووصلت العنصريّة الأوروبيّة إلى أبعاد قاسية ومتطرّفة في استرقاق الإفريقيّين بالاعتماد على التطوّر العسكريّ والتكنولوجيّ، وقد استخدموا هذه التكنولوجيا في غزو المجتمعات الإفريقيّة من شمالها إلى جنوبها، انطلاقًا من تشجيع الثقافة الأوروبيّة ذاتها لهذا الاسترقاق والغزو بما فيها بعض الفلسفات التي كانت تمجّد النزعة القوميّة الأوروبيّة وتفوّقها العرقيّ على غرار ما ذهبت إليه الفلسفة الهيغليّة.

لطالما نُظر إلى دراسة الحقائق الإفريقيّة من خلال شروط القبائل والنزعات، التي صارت الوجه الأساسيّ لها، سواء أكان للباحثين أو للإعلام والرأي العام. فما حدث في كينيا وأوغندا ومالاوي والصومال واليوم الكونغو ونيجيريا، هذا كلّه تفسير مبتذل للحقائق الإفريقيّة بعيدًا عن الصواب، وهو تفسير شجّعه الوعي الغربيّ ودوائره الإعلاميّة، والذي يريد أن يزيغ الناس عن رؤية أنّ الاستعمار ما يزال السبب للعديد من معضلات إفريقيا. وقد وقع، لسوء الحظ، عدد من المثقّفين الأفارقة ضحايا لهذه الخطّة، وإلى حدٍّ لم يعد فيه بعضهم قادرًا على الشفاء، ولا على معرفة الأصول الاستعماريّة ذات قاعدة (فرّق تسد) في تفسير الاختلافات الثقافيّة والصدامات السياسيّة تفسيرًا يستند إلى الأصول الإثنيّة للمختلفين. يقول مثلًا في هذا الشأن الكاتب «نيغوجي واثينغو»: إنّ مقاربتي ستكون مختلفة، سأنظر إلى الحقائق الإفريقيّة، كما هي، متأثّرة بالصراع الكبير بين قوّتين متضادّتين في إفريقيا اليوم: تراث استعماريّ من ناحية وتراث مقاوم من الناحية الأخرى[1]. التراث الاستعماريّ في إفريقيا اليوم تحافظ عليه البرجوازيّة العالميّة مستخدمة الشركات متعدّدة الجنسيّات، وبالطبع، الطبقات الحاكمة الملوّحة بالعلم الوطنيّ، وتنعكس التبعيّة الاقتصاديّة والسياسيّة لهذه البرجوازيّة الإفريقيّة - الكولونياليّة. إنّ الاستعمار لدى هؤلاء المدافعين الوطنيّين عن الثقافات المناضلة للشعب

[1]-نغوجي واثيونغو، **تصفية استعمار العقل**، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين، 2011، دمشق، ص16.

الإفريقيّ ليس شعارًا، إنّه حقيقيّ وملموس، محتوى وشكلًا، وفي وسائله وتأثيراته. إنّ حرّيّة رأس المال الغربيّ والاحتكارات فوق القوميّة التي تحت مظلّته، استمرّت بسرقة بلدان وشعوب أميركا اللاتينيّة، وإفريقيا، وآسيا وبولينيزيا، وهي حرّيّة محميّة، اليوم بالأسلحة التقليديّة والنوويّة. فالاستعمار الذي تقوده الولايات المتّحدة يتقدّم إلى شعوب الأرض المناضلة وكلّ الداعين إلى السلام والديمقراطيّة والاشتراكيّة بإنذار نهائيّ: قبول السرقة أو الموت.

هيغل وضحالة الوعي الإفريقيّ:

لم يذكر هيغل إفريقيا بالاسم في **فينومينولوجيا الروح**، وإنّما حلّل بنية الوعي المشابهة لبنية الوعي الإفريقيّ، خاصّة وأنّه سمّاه في كتابه بالحالة الأنثروبولوجيّة، وهي الحالة نفسها التي تناولها في نصه **فينومينولوجيا الروح** باسم **أنثروبولوجيا الوعي**، والإفريقيّ هنا هو تجسيد للآخر المطلق. ولفهم مضمون هذه المقاربة وجب شرح البنية النمطيّة التي حلّلها هيغل بخصوص بدائيّة الفكر وتعانقه مع الطبيعة، خاصّة ما ورد في القسم الأوّل من كتاب **فينومينولوجيا الروح** (1807) إذ، سبق لهيغل وأن اعتبر الفكرة الخالصة هي الجنس المجرّد، فإنّ الطبيعة عنده هي الفصل بلغة المنطق، في حين أنّ العقل الذي تعيّن بالفصل قد أصبح الآن نوعًا (هو الإنسان). فقد تحوّلت الفكرة الخالصة في الطبيعة إلى ضدّها، وأصبحت غريبة عن نفسها (أصبحت لا عقل ولا فكر)، لكنّها في **فينومينولوجيا الروح** تعود إلى نفسها غنيّة من ضدّها[1]. الفكرة في الطبيعة هي في لا عقل، ولكنها مع الروح تحرّر نفسها من تلك العبوديّة، وتصبح موجودة بوصفها روحًا حرّةً وهذه هي غايتها؛ إذ تعرض علينا فلسفة الطبيعة الهيغليّة الخطوات التدريجيّة للعمليّة التطوّريّة التي خلصت الفكرة نفسها عن طريقها من اللامعقوليّة المطلقة. وهذا التطوّر من المادّة اللاعضويّة إلى الكائن الحيوانيّ هو العود التدريجيّ من ضدّها المطلق، وهو المادّة المصلّبة إلى نفسها، أي إلى المعقوليّة، واكتمال هذا المسار هو الروح، ومع ذلك فهناك حسب هيغل مراتب في مملكة الروح، مثلما كانت هناك مراتب في مملكة الطبيعة. فإذا كان المطلق يتجلّى في الإنسان، فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا بواسطة تطوّر ديالكتيكيّ للمعرفة، فهو مسار تطوّر طويل وشاق. فالروح لا يضع نفسه في الحال على أنّه روح مطلق، ولكنّه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموه كما هو ظاهر في الوعي الأفريقيّ

[1]-ولتر ستيس. هيغل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع-ط3 2005 بيروت ص 07.

حسب هيغل بما أنّه لم يتطوّر كثيراً، لم يبلغ تحقّقه الذاتيّ الكامل بعد، ومهمّة **فينومينولوجيا الروح** هي أن تتعقّب هذا التطوّر التدريجيّ وتكشف آليّات عمله خطوة خطوة في التاريخ. والأداة التي يستخدمها هيغل في هذه المهمة، هي الأداة نفسها التي استخدمها في جميع أجزاء نسق فلسفته، ألا وهي المنهج الديالكتيكيّ.

وفي سياق وضع الوعي الإفريقيّ، يؤكّد فانون في قراءته لهيغل أنّ الإفريقيّ شخص مصلوب، لا ثقافة له ولا حضارة، وهو من غير ماضٍ ولا تاريخ يعرف به، وبهذا العراء يكون وجود الزنجيّ وكينونته عقدة نقص له لا تفارقه، وتنشأ هذه العقدة لدى كلّ شعب يمر بتجربة موت أصالة الثقافة المحلّيّة[1]. أمّا الذين يتحدّثون منهم باللغات الأوروبيّة فهو بمثابة نفاق ثقافيّ، ذلك أنّ دور اللهجة المحلّيّة في نظر فانون لا يقتصر على تعيين مكان المرء جغرافيًّا واجتماعيًّا، بل إنّها طريقة للتفكير والتأمّل؛ إذ تمثّلت هذه المشكلة بقوّة لدى الفرد المغاربيّ في شمال إفريقيا، فكثير منهم وخاصّة الذين نشأوا على اللسان الفرنسيّ اعتقدوا أنّهم فرنسيّون ثقافيًّا، فكيف يمكن للفرد المغاربيّ أن يكون فرنسيًّا؟ فهم تمثّلوا الثقافة الفرنسيّة بكلّ الطرق، إلّا أنّ الأصالة تتجسّد في الثورة، لا في قبول المرء أن يحوّله الآخرون موضوعًا لهم، وعلى هذا الأساس اعتبر فانون تحت تأثير الفلسفة الهيغليّة والوجودية المعاصرة، أنّ الذات اليهوديّة والمغاربيّة والأفريقيّة بصفة عامّة في صراع مستمر، وهي تحاول أن تفرّ من كينونتها الأصليّة وأن تفرّ من الآخر، فهم مغتربون عن أجسادهم، وحياتهم انقسمت إلى شطرين: شطر يسعى وراء حلم مستحيل مضمونه الأخوة العالميّة في عالم يقابله بالرفض والاختزال، وشطر يمثل عقدة النقص التي يحللها فانون في كتابه **البشرة السوّداء والأقنعة البيضاء**، وبسببها بقيت شعوبًا تتجاذب مشكلات زائفة في الأساس بما أنّها تعيش حياة زائفة[2].

يرى فانون أنّ توصيف هيغل في كتابه **العقل في التاريخ** هو نموذج أصليّ متميّز للمشروع الكولونياليّ في رؤيته للإفريقيّ بوصفه الآخر المطلق؛ إذ يجري وصف إفريقيا في الفكر الغربيّ بأنّها مكان للطاقة والأحاسيس المتدفّقة، وبانعدام الحركة وبأنها عالقة في الزمن. ويستوجب

[1]-نايجل سي. غابسون. فانون، **المخيّلة بعد- الكولونياليّة**، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013، ص52.

[2]-نايجل سي. غبسون. فانون، **المخيّلة بعد- الكولونياليّة**، مرجع سابق، ص55.

وصف أفريقيا رحلة من العقل إلى الإحساس، لا من الإحساس إلى العقل. وفي هذا الشأن يقول هيغل: إنّ الزنجيّ مثال على الرجل الحيوان بكلّ همجيّته وخروجه عن القانون، وإذا أردنا أن نفهمه أصلًا، يجب علينا أن نتجرّد من كلّ توقير وأخلاقيّات، ومن كلّ ما نسمّيه عواطف. سنجد في شخصيّته كلّ ما هو غريب على رجل في وجوده المباشر، ولا شيء مما هو منسجم مع الإنسانيّة. ولهذا السبب، يمكننا أن نشعر بأنفسنا على نحو مناسب في طبيعته، لا أكثر من شعورنا في طبيعة كلب.

الأساس الجغرافيّ للفكر العالميّ

ويقول هيغل في كتاب **العقل في التاريخ**: إنّ العلاقة مع الطبيعة التي تساعد على إنتاج روح شعب ما، إذا ما قارنّا بينها وبين شمول الكلّ الأخلاقيّ، وبين وحدة تلك الفرديّة التي هي مبدأها الفعّال تبدو عنصرًا خارجيًّا، لكن بمقدار ما ينبغي أن ننظر إليها على أنّها الأرض التي تتحرّك عليها الروح وتؤدّي دورها، فإنّها تكون أساسًا جوهريًّا وضروريًّا، ولقد بدأنا بالقول: إنه في تاريخ العالم تظهر فكرة الروح في تجسّدها الفعليّ على أنّها سلسلة من الصور الخارجيّة، تتكشف كلّ منها بوصفها شعبًا موجودًا بالفعل[1]. هذا الوجود حسب هيغل يندرج تحت مقولة الزمان والمكان على طريقة وجود الأشياء الطبيعيّة، والمبدأ الذي يجسّده كلّ شعب من شعوب التاريخ يكون بمثابة خاصّة طبيعيّة له، وحين تتّخذ الروح هذه الصورة من صور الطبيعة تدفع أوجهها الجزئيّة إلى اتخاذ طابع الوجود المنفصل؛ لأنّ الاستعباد المتبادل هو نوع الوجود المميّز للطبيعة الخالصة، وهذه الفروق الطبيعيّة يلزم أن نعدّها في بادئ الأمر إمكانات خاصّة تتولد منها روح الشعب، ومن هذه الإمكانات يحدّد هيغل إمكانات الأساس الجغرافيّ التي تمثّلها أمّة من الأمم باعتبارها موقعًا محليًّا خارجيًّا. فمجال اهتمامنا حسب هيغل هو معرفة النمط الطبيعيّ للموقع المحلّيّ من حيث صلته الوثيقة بنمط الشعب وشخصيّته التي هي ثمرة لمثل هذه التربية، هذه الشخصية ليست أكثر ولا أقل من الحالة والصورة التي تظهر بها الأمم في التاريخ وتأخذ مكانها ومركزها فيها[2].

---

[1]-هيغل: **العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1987، ص157.

[2]-المصدر نفسه، ص157.

ومن المؤكد حسب هيغل أنّ جو «أيونيا» المعتدل مثلًا قد أسهم بشكل كبير في إضفاء الصفاء والرقّة على أشعار هوميروس، ولكنّ هذا الجوّ لا يخلق لنا شعراء من طراز هوميروس، كما أنّه لا يظلّ يأتي بمثلهم. ففي العهد التركيّ لم يظهر شعراء، وعلينا هنا أن نأخذ في اعتبارنا أوّلًا تلك الظروف الطبيعيّة التي ينبغي أن تستعاد مرة واحدة وإلى الأبد من دراما تاريخ العالم. ففي المنطقة المتجمّدة والمنطقة الحارّة مثلًا، لا يوجد موقع محلّيّ مناسب لظهور شعوب التاريخ العالميّ حسب هيغل؛ ذلك لأنّ الوعي المستيقظ يظهر محفوفًا بالمؤثّرات الطبيعيّة وحدها، وكلّ تقدّم له انعكاس الروح على نفسها في مقابل الطبيعة المباشرة، والطبيعة هي وجهة النظر الأولى التي يستطيع منها الإنسان أن يظفر بحرّيّته داخل ذاته، وينبغي ألّا تقف العقبات الطبيعيّة حائلًا في وجه هذا التحرّر. إنّ الطبيعة في مقابل الروح هي كتلة كمّيّة، ويلزم ألا يكون لها من القوّة ما يجعلها قادرة على كلّ شيء، ففي المناطق المتطرّفة لا يستطيع المرء أن يكون حرًّا في حركته. فالبرد والحر في تلك المناطق من القوّة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالما لذاتها، لكن هذا الإلحاح والضغط الشديد في المناطق المتطرّفة لا تخفّ وطأته، ولا يمكن تجنّبه، ويضطر الإنسان إلى أن يوجّه اهتمامًا مباشرًا مستمرًّا إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس، أو إلى الجليد المتجمّد.

وبناءً على ذلك فإنّ مسرح التاريخ الحقيقيّ هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشماليّ منها؛ لأنّ الأرض فيه تمثل شكلًا قارّيًّا ولها صدر واسع كما قال اليونانيون قديما[1]. تمثل **فينومينولوجيا الروح** عند هيغل وفق هذا الطرح، مذهبا يصف تطوّر الوعي من الحالة الحسّيّة إلى الحالة العقليّة. فهي بمثابة قصّة للوعي البشريّ(L'histoire de la conscience humaine)، وارتفاعه نحو المعرفة المطلقة، وهي قصة تصف تجارب الوعي وصفًا دقيقًا. والنقطة الأساسية هنا هي عرض تجربة الوعي وهو يتكون ويصير روحًا، وتحليل الأشكال المتتالية التي يتخذها في أثناء صعوده[2].

وبناءً على ما مرّ بيانه يمكن القول إنّنا إزاء جدل صاعد يقودنا إلى المعرفة المطلقة عبر محطّات مختلفة من أنماط الوعي التي تظهر في الأشكال التي ينتجها هذا الوعي بما فيها أنظمة الأخلاق والمؤسّسات والأدوات، وهذا الجدل يعكس حقيقة التواءات الحياة والكرامة

[1]-جان هيبوليت. **دراسات في ماركس وهيغل**، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوم دمشق 1971 ص29.

[2]-فرنسوا شاتلي. **هيغل**، ترجمة جورج صدقني، مراجعة الأب فؤاد جرجس بربارة، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1970 ص80.

المهدّدتين باستمرار، والمأساة ناشئة عن الصراع بين الفعاليّات والمذاهب والمواقف. ولعلّ من أهمّ ما تضطلع به **فينومينولوجيا الروح** في شرح أنماط الوعي هو خلع نظام عليها يتيح للعقل التأمّل فيها واستخلاص ما فيها من دلالات مختلفة.

ولا تخلو الفينومينولوجيا من طابع تربويّ[1]، فهي تتناول الوعي في مباشريّته، أو في سذاجته وفي حالته الفطريّة، كما هو الحال في إفريقيا، إنّها ذلك السبيل الذي يسمح بالمضيّ من اللامعرفة إلى المعرفة، فهي المدخل الوحيد الممكن للفلسفة حسب هيغل، حينما ظلّت تعرض مستويات تحوّل الوعي نحو الروح[2]. كثير من المتتبّعين للفلسفة الهيغليّة من اعتبر أنّ تحليل الذاتيّة وتطوّرها المعرفيّ هو الإنجاز الأكثر أهمّيّة الذي عمل هيغل لتحقيقه في **فينومينولوجيا الروح** وتحليل طرق الانتقال ممّا هو ساذج إلى ما هو منطقيّ، فيها وصف هيغل خصوصيّات بناء الذاتيّة الفرديّة في تطوّرها التاريخيّ، وهي الذاتيّة الأوروبيّة، لأنّها في الوقت نفسه وصف لبناء الشعور الأوروبيّ وتطوّره كما فعل هوسرل في أزمة العلوم الأوروبيّة، واعتبر هذا الوصف مرادفا للمعرفة العلميّة، على ألّا تعني المعرفة العلميّة هنا معرفة موضوعيّة مجرّدة، بل معرفة تطوّر الروح وتحقّق المفهوم والفكرة في الروح.

والحقّ أنّ هيغل لم يقتصر فقط على القول بأن الذات منخرطة في الوجود الواقعيّ فحسب، بل ذهب إلى أنّها مصبوغة دائمًا بالصبغة الاجتماعيّة أيضًا، فهي تحمل كلّ تراث الثقافة والتاريخ، وكأنّها هي نفسها مجرّد ثمرة لنوعها وعملها ولشتّى منجزاتها[3]. ما هي إفريقيا؟ إنها قارة مقطوعة عن التاريخ، على الأقلّ في المنطقة الواقعة إلى الجنوب من الصحراء الكبرى-، وهي الصحراء التي تقطع القارّة (بصورة طبيعيّة) إلى جزءَيْن: وإفريقيا مقطوعة عن العالم ومحدّدة بجغرافيّتها وحيواناتها ونباتاتها غير الإنسانيّة، الغابات الكثيفة التي لا نهاية لها، الزواحف المتسلّقة، والنباتات الخانقة السريعة النموّ. إنّ حكايات الرحّالة عن الوحوش الضارية والزواحف والأفاعي والبعوض، خصوصًا عن قرود الغوريلا، ذلك الحيوان الهجين بامتياز، لا تصوّر العمود الفقريّ لإفريقيا فحسب؛ بل جوهرها ومعناه أيضًا[4].

---

[1]-pédagogique.

[2]-المرجع نفسه ص 95.

[3]-Garaudy: La Pensée de Hegel, p 41.

[4]-نايجل سي. غابسون، فانونن، **المخيّلة بعد- الكولونياليّة**، مرجع سابق، ص59.

إن تنكّر الغرب عن الاعتراف بالإفريقيّ كإنسان مستقلّ زاد من حصار معناه. فالرجل الأبيض الذي أخضع الشعوب الإفريقيّة واستعبدها واستعمرها يحوّل السيطرة إلى فانتازيا جنسية، فهو يرغب في الأسود الذي ينظر إليه على أنه مصدر للرجولة والفحولة المفرطة، وصاحب الدوافع الشهوانيّة الجامحة في حضارة البيض، فالأسود هو الآخر جنسيّ منحرف ومفرط في ممارسة الجنس وشهوانيّ. صورة الإفريقيّ في نظر الغرب عبارة عن جسد يتكوّن من مجموعة من الأعضاء الخارجيّة، وهو ذو شعر شبيه بالصوف، وأنف أفطس، وشفتين غليظتين، ويمتلك اندفاعات جنسيّة خارجة عن السيطرة، يعيش في عفويّة وشهوانيّة متدفّقة، لا يمكن التحكّم، بهما وهو خارج نطاق الأخلاقيّة. والذكر الأسود مرادف للقوة الجنسيّة، يمكن مقارنته بالفينوس الهونتيّة (نسبة إلى شعب جنوب إفريقيّ ذي بشرة داكنة ضاربة إلى الصفرة)، وبامرأة جزائريّة منقّبة ذات جاذبيّة غير مرئيّة حسب تعبير فرانس فانون. تقع **فينومينولوجيا الروح** في ثلاث محطّات كبرى رئيسة نوضحها على النحو الآتي:

المحطّة الأولى: وهي المحطّة التي تمثّل تطوّرها الذاتيّ، ويسمّيها هيغل بالروح الذاتيّ ومضمون هذه المحطّة، هو الكشف عن العقل البشريّ من وجهة ذاتيّة محضة، بما هو عقل الذات الفرديّة، وتفرّعاته تشكّل الوعي الفرديّ المشكّل من: الحسّ والشهوة والفهم والعقل الخيال، الذاكرة...إلخ. مرحلة تظهر فيها الروح الذاتيّة مضمرة ومطمورة، وهو ما يمكن إسقاطه على الحالة الإفريقيّة[1].

المحطة الثانية: محطّة تبدأ فيها الروح في الخروج من ذاتها إلى الآخر، وهو ما يسمّيه هيغل بالروح الموضوعيّ، حيث تصير الفكرة في الخارج وهي بذلك تخلق عالمًا موضوعيًّا خارجًا، لكن هذا العالم ليس هو المادّة الجامدة، وإنّما هو العالم الروحيّ، إنّه عالم التنظيمات والمؤسّسات الروحيّة[2]، كالقانون والأخلاق والدولة. فهي موضوعات خارجيّة تمامًا مثلها مثل الحجر والنجم، ولكنّها متّحدة في هويّة واحدة مع الذات، والأنا خارجة عنها؛ لأنّها ليست إلّا تموضعًا للأنا. صحيح أنّها ليست تموضعًا لذاتيّ الفرديّة، لي أنا شخصيًّا بوصفي فردًا وجزءًا خاصًا، لأنّها لا تتّحد مع أهوائي وميولاتي الشخصيّة، ولكنّها تموضع لذاتيّ الكلّيّة، للعقليّ، للعنصر المشترك الذي أشترك فيه مع البشريّة كلها، أي تموضع للروح الكلّيّة للإنسان.

[1]-Jean Hyppolite, Etudes Sur Marx et Hegel, p30.

[2]-institutions spirituelles

فقوانين الدولة تجسد الحياة العقليّة الكلّيّة للمجتمع، فهذه التنظيمات والمؤسّسات بقدر ما هي موضوعيّة وخارجيّة من ناحية، إلّا أنّها تبقى روحيّة بما أنّها عبارة عن تجلي العقل والوعي؛ ولهذا السبب فإنّها تقع تحت اسم الفلسفة[1].

المحطّة الثالثة: وهي محطّة الروح المطلق، محطّة يتمثّل فيها الروح البشريّ على نحو ما يتجلّى في الفنّ والدين والفلسفة، وتقسيم يمثّل الجمال والدين والفلسفة (فلسفة على الفلسفة[2])، والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتيّ والروح الموضوعيّ، هنا يكمل الروح تحقّقه النهائيّ، ويصير حرًّا حرّيّة مطلقة، كما يصبح لامتناهيًا وعينيًّا تمامًا، والمطلق يتّخذ الفلسفة آخر مراحله على أنّها الحقيقة الواقعيّة كلّها؛ ذلك أنّ المطلق الفلسفيّ يرى العالم على أنّه تجلٍّ للفكر، أي تجلٍّ لنفسه. فالعالم ليس إلّا ذاته فحسب، موضوعه متّحد مع ذاته في هويّة واحدة، وبذلك فإنّ الفلسفة هي الوحدة النهائيّة للذاتيّة والموضوعيّة، ولهذا السبب فالمطلق هو مركّب الروح الذاتيّ والروح الموضوعيّ، وفي الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها؛ لأن الإنسان صاحب الفلسفة هو أعلى تجلٍّ للعقل أو للفكرة في العالم[3].

الفكرة تعمل على العودة إلى نفسها، هذا العمل هو موضوع دراستنا. فهذا العمل هو سر حركة العالم (le mouvement du monde)، حركته الباطنيّة وحركته الظاهريّة؛ لأنّ الفلسفة الحقّة ينبغي أن تبرّر وجود قيم عليا وقيم دنيا، فيسير الروح من الفكر إلى الطبيعة إلى الفلسفة. إنّ مرحلة الوعي الذاتيّ والتي نربطها نحن في مقاربتنا هذه بالوعي الإفريقيّ وبباقي أنماط الوعي المشابهة، وهي مرحلة ينظر إليها العلم المعاصر على أنها تدرس مواضيع علم النفس، تشمل مراتب ووظائف عقل الفرد وملكاته في صورها الدنيا (الغريزة، الوجدان، الإحساس، الشهوة)، إلى صورها كما تبدو في العقل والفهم والنشاط العمليّ، ومن هنا فهي تهتمّ بدراسة عقل الفرد كفرد في جميع مراتبه الظاهريّة. يقسم هيغل الروح الذاتيّ إلى ثلاث مراحل وفقا للعمل الديالكتيكيّ على النحو الآتي:

1 - علم أنثروبولوجيا النفس

2 - علم الظاهريّات

3 - علم النفس(الروح)

---

[1]-Ibid, p31.

[2]-Philosophie sur la philosophie

[3]-ولتر ستيس. **هيغل، فلسفة الروح**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 09.

لا يظهر معنى هذه الأقسام إلّا من خلال سيرها الديالكتيكيّ، ولكن يمكن أن نعتبر أنّ النفس عند هيغل هي أدنى مرحلة في الروح، فهي مرحلة أولى لم تصل بعد حتى إلى مرحلة الإدراك الحسّيّ، ولكنّها لا تزال نصف وعي غامض ومعتم لا يحقّق شيئًا، ولا تزال في رقبة الطبيعة أسيرة داخل الجسد، وهي المرحلة التي تعلو الحيوانيّة مباشرة، فكلمة الأنثروبولوجيا عند هيغل تعني دراسة النفس بهذا المعنى، النفس، الوعي، الفهم، العقل[1].

الأساس الطبيعيّ للوعي الإفريقيّ [2]

يقسّم هيغل إفريقيا جغرافيا إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يقع جنوبي الصحراء الكبرى، وهي المناطق الجبليّة التي تكاد تكون مجهولة لنا تمامًا. والقسم الثاني يقع شمالي الصحراء وهو أفريقيا الأوروبيّة، وهو عبارة عن أرض ساحليّة. أمّا القسم الثالث فهو منطقة نهر النيل، وهي أرض الوادي الوحيدة، وهي تتصل بآسيا. ظلّت إفريقيا في نظر هيغل على أصالتها مغلقة أمام جميع أنواع الاتصال مع بقيّة أنحاء العالم-إنّها أرض الذهب المنطوي داخل ذاته- أرض الطفولة بتعبير هيغل، مختفية وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها الليل الأسود، ولم تنشأ شخصيّتها عن طبيعتها الاستوائيّة فحسب، وإنّما من تكوينها الجغرافيّ الأساسيّ، وهي عبارة عن حزام من أراضي المستنقعات مع الخصوبة الهائلة من النباتات، وهذا الموطن الأثير لدى الوحوش الضارية والثعابين من جميع الأنواع، وهي أرض تخوم يعتبر جوّها مسمومًا للأوربيّين، وتشكّل هذه التخوم أساسًا سلسلة دائريّة من الجبال العالية. ونحن لا نعرف ما إذا كانت قد حدثت حركة في الداخل أم لا، وإذا كانت قد حدثت في نوعها، وكل ما نعرفه عن قبائل البدو هذه هو التضادّ بين سلوكهم في حروبهم وغزواتهم ذاتها، التي يتجلى فيها أعظم قدر من اللاإنسانيّة الوحشيّة والهمجيّة البغيضة، وبين سلوكهم عندما يزول غضبهم وأعني في أوقات السلام، التي يظهرون فيها أناسًا طيّبين يبدون الودّ نحو الأوروبيّين، ويصدق ذلك على قبائل (الفولاني) وقبائل(ماندونجو) في السنغال وغامبيا[3].

---

[1]- ولتر ستيس. **هيغل، فلسفة الروح**، مرجع سابق ص 15.

[2]-الذات: هي كل ما يقابل الأنا ويطلق على الغير، أي أنّها تطلق على الغير، فيشعر في مقابلها الأنا على أنّه الغير Vocabulaire , Lalande Technique et Critique et de la philosophie ,P.U.F ?Paris 2em 1972 p 173.

[3]-هيغل. **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص173.

أمّا القسم الثاني من إفريقيا فهو الذي يشمل منطقة وادي النيل، ويعني به مصر التي كانت مهيأة لأن تصبح مركزًا قويًّا للحضارة المستقلّة حسب هيغل، ولذلك فهي تبدو معزولة ومنفردة في إفريقيا مثلما تبدو إفريقيا نفسها في علاقتها بالأجزاء الأخرى من العالم، وبالجزء الشمالي من إفريقيا، الذي يمكن أن يطلق عليه بصفة خاصّة أرض الساحل. وفي هذا الشأن يقول هيغل: إنّ مصر كثيرًا ما كانت ترتدّ إلى نفسها بواسطة البحر المتوسط، يقع على البحر المتوسّط وعلى المحيط الأطلنطيّ، وهو إقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجة في ما مضى، وتوجد به الآن مراكش الحديثة والجزائر وطرابلس، ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من إفريقيا بأوروبا، ولا بدّ بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيّون أخيرًا جهودًا ناجحة في هذا الاتجاه (يقصد هيغل بهذا التعبير حركة الاستعمار الفرنسيّ على بعض الدول الإفريقيّة والذي دعمها وأظهر إعجابه بها)[1].

في مقاربته للتأثير الطبيعيّ على الوعي، يرى هيغل في البداية أنّ الروح تضع نفسها على أنّها نفس طبيعيّة، ويمكن استنباط خصائصها من أنّها البداية المطلقة للروح، فهي مباشرة، يقول هيغل: «**إنّ المعرفة التي نبحث عنها في هذه المرحلة تتّسم بالمباشرة**»[2]، فالعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة هي علاقة مباشرة، وتتمثّل المباشرة هنا في أنّ الوعي لا يستنتج وجود الموضوع؛ بل إنّ الموضوع يمثل أمام الوعي. إنّ علينا أن نستقبل هذه المعرفة كما تُعطى لنا[3]، موضوعها إذًا مستقلّ عن الوعي، ويمكن أن نطلق عليه الاتصال المباشر بموضوع ما ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه[4]، وبما أنّها كانت مباشرة، فإنّ خاصيّتها الوحيدة هي مجرّد الوجود، فليس في استطاعتنا أن نقول عنها سوى أنّها موجودة فحسب؛ لأنّ انعدام كلّ توسّط فيها يعني:

1- أنها لا تتوسّط نفسها، أو هذا يعني أنّها لا تحتوي على أيّ تميّزات (نفس فارغة).

---

[1]- من الدهشة أن نجد هيغل هنا يدع محركة الاستعمار الأوروبّي على شمال إفريقيا، ويظهر اعجابه بها خاصة للفرنسيين، وهو من كبار الفلاسفة الذين دافعوا عن الحرّيّة والكرامة الإنسانيّة، وما ساقه من مبررات عقلية للاستعمار الفرنسي لا معنى لها، وهنا يظهر النقص المعرفيّ لهيغل بما يتعلق بإفريقيا وبالمجتمعات المغاربية.

[2]-Hegel, ***Phénoménologie de l’esprit***, tr. Jean Pierre LeVebvre, Aubier 1991 p174.

[3]-Ibid. p9.

[4]-إمام عبد الفتاح إمام. **المنهج الجدلّي عند هيغل**، دار التنوير للطباعة والنشر ط2 1982 ص33.

2- يعني أنّها لا يتوسّطها شيء خارج كالعالم الموضوعيّ، فقدانها للذي يواجهها، وبالتالي فهي لا تتميّز بأيّ علاقة مع أيّ شيء آخر؟ ومن هنا، لا تنطبق عليها مقولات الماهيّة التي هي دائرة العلاقة والتي تربط الأشياء في ما بينها، وإنّما تنطبق عليها مقولات الوجود فحسب. وكما أنّ أولى مقولات المنطق هي مقولة الوجود، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكر، فإنّنا نجدها كذلك أنّها أول مرحلة من مراحل الروح، وهي - إن صح التعبير - مجرّد فراغ متجانس في دائرة الروح[1].

ونحن مع موضوع النفس في بداية الروح الواعية، فإنّنا على قمّة السلّم المعرفيّ في عالم الطبيعة (بداية تكوّن المعرفة في تاريخها)، وكلّ حركة واعية تستمدّ تصوّراتها من الطبيعة، وهذا ما يفسّر غرق الوعي الإفريقيّ في ما هو طبيعيّ وفي نسج الأساطير وبناء الأحكام انطلاقًا من الطبيعة. وقد نسأل هنا أنفسنا إلى أيّ حدّ ترتفع النفس الطبيعيّة عن الطبيعة ذاتها؟ والجواب هنا هو أنّه بما أنّ النفس، بعدما كانت نفسًا طبيعيّةً، ومجرّد فراغ للوجود، تفتقر تمامًا إلى أيّ خصائص روحيّة محدّدة لها، فإنّنا نستطيع أن نقول إنّ مقدار التقدّم الذي أحرزته النفس الطبيعيّة في عالم الطبيعة ليس كثيرًا، إذ لا تزال مرتبطة بالطبيعة ارتباطًا تامًّا وخاضعة لها في جملتها، وهي لهذا السبب تسمّى بالنفس الطبيعيّة[2]. في هذا الشأن يقول هيغل:

«على هذا الطريق سوف يتبيّن أنّ الوعي الطبيعيّ، إنّما هو تصوّر للمعرفة أو معرفة غير متحقّقة، ولكن هذا الوعي إذا كان يرى نفسه مباشرة على أنّه المعرفة المتحقّقة، فهذا الطريق سوف يعدل في نظرته ضياعه، لأنّه يفقد على هذا الدرب حقيقته، وفي هذا الطريق كأنّه طريق الشكّ أو بعبارة أصوب كأنّه طريق اليأس» (désespoir)[3].

فحالة النفس هذه هي المرحلة التي لا تزال هي نفسها حياة الطبيعة، متماهية مع بيئتها، وهذه البيئة من العالم المحيط، الذي يتألّف من الموضوعات الطبيعيّة. ولكن على

[1]-26- Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Ludwig Siep, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines, p54.

[2]-ولتر ستيس. **هيغل، فلسفة الروح**، مرجع سابق ص 16.

[3]-هيغل. **فينومينولوجيا الفكر**، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنيّة للنشر والتوزيع، 1981، ص 06.

الرغم من أنّنا نعرف ذلك، إلّا أنّ تلك النفس لا تعرف التنوّع، فهذا التنوع الطبيعيّ موجود لأجلنا (La diversité naturelle existe pour nous) وليس موجودًا من أجل ذاته. أمّا النفس الأوّليّة خلال هذه المرحلة فلا تعني هذه العلاقة(علاقتها بمواضيع الطبيعة)، ومادام لا يوجد شيء خارجها، فإنّها بذاتها تؤلّف مجموع الوجود الفعليّ الكلّيّ كلّه- فكلّ ما هو موجود لا بدّ أن يوجد فيها- ومن ثمّ فإنّ الحالات المختلفة التي تشكّل فيها بواسطة البيئة (environnement) تبقى عبارة عن خصائص أو كيفيّات خاصّة بها دون تأثّر، وما دامت حياتها كلها هي مجرّد مشاركة في حياة الطبيعة العامّة، فإنّ تلك الخصائص أو الكيفيّات لا تكون سوى خصائص طبيعيّة أو فيزيائيّة، وتلك الخصائص أو الكيفيّات تعتبر جانبًا من الجسد الحيوانيّ بمقدار ما تعتبر جانبًا من النفس[1]. ينكر هيغل عينيّة النفس الطبيعيّة، ويعلن أنّها غير محسوسة، ولا تعدو أن تكون كتلة من العناصر الخاصّة ذات الأوجه العديدة، فضلًا عن كونها من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات المأخوذة من تلك الأكوام الطبيعيّة عن طريق الإدراك، فالعالم الحسّيّ عالم تنقصه الوحدة، وهو مكوّن من أجزاء تمّ إلصاق مع بعضها، وهذا كلّه هو المجرّد في نظر هيغل، والمجرّد هو إدراك أيّ شيء من جانب واحد، منفصلًا عن كلّ ارتباطاته الأخرى، وعلى ذلك كلّه[2] يرتّب هيغل هذه الخصائص الفيزيائيّة على النحو الآتي:

النفس تشارك في الحياة العامّة للكون، وتشعر بتغيّرات الجوّ، وتقلّبات الفصول وساعات النهار...إلخ. ولا تتجلّى حياة الطبيعة هذه بوضوح، أي لا تظهر لنا نحن العقلاء، إلّا في حالة الإعياء الكامل أو اضطراب النشاط العقليّ، ويقول هيغل: (إنّ نقاط التعاطف هذه تتدرج في حالة الإنسان المتمدّن، بل تكاد تختفي تمامًا تحت الاستجابة لتغيّرات الفصول وساعات النهار، سوى تأثيرات طفيفة على المزاج، ولا تظهر بوضوح إلّا في الحالات المرَضيّة)[3]. لا يبدأ تاريخ العالم الإنسانيّ بالصراع بين الفرد والطبيعة، ما دام الفرد في واقع الأمر نتاجًا متأخّرًا في التاريخ البشريّ، بل إنّ الشمول أو الاشتراك بين الإنسان والطبيعة (Entre l’homme et la nature)، يأتي أوّلًا وإن كان يأتي في صورة جاهزة (مباشرة)، وهذا الاشتراك لم يصبح بعد اشتراكًا عاقلًا[4].

[1]-ولتر ستيس. **هيغل، فلسفة الروح**، مرجع سابق ص 17.

[2]-عبد الفتاح ديدي. **فلسفة هيغل**، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1970 ص 111.

[3]-نقلا عن ولتر ستيس.**هيغل، فلسفة الروح**، مرجع سابق ص 17.

[4]-نقلا عن ولتر ستيس.**هيغل، فلسفة الروح**، مرجع سابق ص 17.

ولا تكون الحرّيّة صفة من صفاته، ومن ثمّ فإنّه سرعان ما ينقسم إلى أضداد متعدّدة، ويسمّي هيغل هذه الوحدة الأصليّة في العالم التاريخيّ باسم الوعي (conscience)، وبذلك يؤكّد من جديد أنّنا دخلنا عالمًا يتّسم كلّ شيء فيه بطابع الذات.

إنّ أوّل شكل يتّخذه الوعي في التاريخ، ليس شكلَ وعيٍ؛ بل يعدّ وعيًا كلّيًّا، ربما كان خير ما يمثّله هو وعي جماعة بدائيّة (groupe primitif)، تندمج فيها كلّ فرديّة داخل المجتمع المشترك، فالمشاعر والإحساسات والمفاهيم لا تنتمي في واقع الأمر إلى الفرد، فإنّ كلًّا من طرفي التضادّ، وهما الوعي أو موضوعاته، له صورة الذاتيّة كما هي الحال في كلّ أنواع التضاد الأخرى في عالم الذهن[1]. فهذا اللون من التعاطف نجده أحيانًا يتجلّى وسط القبائل البدائيّة (Les tribus primitives) بما فيها بعض المجتمعات في إفريقيا التي لا زالت حبيسة هذه المرحلة، وهيغل في هذه المرحلة يميّز جيدًا بين النفس وهي موضوع الأنثروبولوجيا، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا، والروح وهي موضوع علم النفس. فالروح في هذه المرحلة تحاول بكد أن تخرج من حالة الطبيعة إلى مرحلة تحاول فيها أن تحدد ذاتها بذاتها. فالنفس الطبيعيّة هي تجريد أكثر رقّة من الإحساس العاديّ، وهي لا توجد على أيّ صورة من الصور في الإنسان، فهيغل هنا ينظر إلى الإحساس في حالة مجرّدة عن العقل، وكذلك تمارس الفلسفة هنا هذا الحق نفسه. فإنّ معظم مراحل الروح التي يبحثها هيغل في الأنثروبولوجيا مجرّدة، وأولويّة لدرجة أنّنا نصادف بعض الصعوبة في إدراكها داخل أنفسنا، فقد ظلّت فترة طويلة حتى اندرجت تحت عتبة الوعي، ورغم ذلك فهي تظهر في التغيّرات الطفيفة للمزاج وفي الحالات المرضيّة كما أشار هيغل نفسه، حيث يقول:

«وليس فقط وعيه لهذا الفراغ، بل حتى النهائيّة التي هي فحواه، ولكي تحقّق مكسب الجوهر الذاتيّ يجب على الفلسفة أن تحلّ غلق الجوهر، فترتفع به إلى الوعي- بالذات»[2].

إن التحوّلات الفيزيائيّة[3]والكيفيّات التي طرأت على النفس الآن، هي كتلك التغيّرات

[1]-هربرت ماركيوز. **العقل والثورة**، هيغل ونشأة النظريّة الاجتماعيّة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط2، 1979،بيروت، ص 91.

[2]-هيغل. **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العوْنليّ، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت 2006، ص 122.

[3]-Les transformations physiques.

التي يمرّ بها الإنسان (طفولة، شباب، رجولة)[1]. يقول هيغل:

«إذا أخذنا النفس على أنّها فرد، فإنّنا نجد تنوّعاتها، أي كيفيّاتها الفيزيائيّة، قد أصبحت تحوّلات بداخل الذات الواحدة الدائمة وكمراحل في مجرى تطوّرها»[2].

وهذه الكيفيّات الفيزيائيّة المتنوّعة تحتوي على الاختلاف والتحوّل بعضها إلى بعضها الآخر، ولكن على الرغم من أنّ التغيّر يتضمّن يقينًا التنوّع والاختلاف، وقد حصرها هيغل في النقاط الآتية:

1 -الطفولة، الشباب، الرجولة والشيخوخة.

2 - العلاقات الجنسيّة: التحوّل الموجود في الفرد الذي يبحث في نفسه ويجدها في شخص آخر.

3 - تغيّرات النوم واليقظة: وقد قدّم لنا هيغل استنباطًا للمظاهر الأساسيّة لهذه المرحلة، وفي حين أنّ النفس الطبيعيّة كانت من أولى مظاهرها فراغٌ وتجانسٌ كاملين، وكانت خالية من كلّ تمييز داخليّ، فإنّه يوجد فيها الآن التميّز الضمنيّ بين ذاتها، أي الفراغ المتجانس[3] الذي بدأ منه، وبين تأثيرات بيئتها التي ظهرت فيها، على أنّها كيفيّات وتحوّلات فيزيائيّة من ناحية أخرى. وإذا كان هيغل قد أطلق على الأولى (اسم الوجود المباشر)، فيمكن أن نسمّي الثانية، اسم مضمون هذا الوجود، وعندما تميّز الفرديّة الآن في داخلها بين مضمونها وبين وجودها المباشر المحض، يكون لدينا حالة يقظة. أمّا النوم من ناحية أخرى، فهو يمثّل انزلاقها إلى حالة وجودها المباشر، فالنوم هو إن صحّ التعبير، فقدان المضمون (Perte de contenu)[4]، والعودة إلى حالة الشمول والتجانس(Le cas de l’inclusion et la cohésion)، التي تعود فيها النفس إلى مرحلتها الأولى، أي مرحلة الوجود المحض، ويمكن أن يُنظر إليها على أنّها الشعور الخالي من كلّ مضمون، أي الشعور بالعدم أو اللاشعور[5].

---

[1]-Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Ludwig Siep, La Phénoménologie de l’esprit de Hegel, Lectures contemporaines p108.

[2]- نقلا عن ولتر ستيس. مرجع سابق، ص 19.

[3]-vide homogène.

[4]-المضمون Contenu: يقوم تحليل المضمون على الكشف من معدل ظهور بعض الموضوعات في بعض الكلمات، أو بعض الأفكار داخل نصّ معيّن. جان فرانسوا دورتيه. معجم العلوم الإنسانيّة، ترجمة جورج كتورة، المؤسّسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، ط1، 2009، بيروت، ص 994.

[5]-ولتر ستيس. **فلسفة الروح**، مرجع سابق، ص20.

إن التميّز الداخليّ الضمنيّ بين الوجود المباشر للنفس، وبين مضمونها يؤدّي إلى ظهور الإحساس أو الحساسيّة، لأنّ النفس ميّزت الآن بين مضمونها أو تأثيراتها وبين ذاتها، وعلى ذلك، فبدلًا من أن تكون هذه الخصائص كيفيّات لها تصبح الآن إحساساتها. فلمّا كانت هذه الخصائص والكيفيّات شيئًا متميّزًا عن ذاتها، فإنّها بالتالي شيءٌ موجودٌ، شيءٌ يبدو أنّ له وجودًا ضمنيًّا قائمًا بذاته مستقلًّا عن النفس ذاتها، ومن ثمّ فهي ليست جزءًا من النفس، على نحو ما كانت الكيفيّات، ولكنّها تأثيرات موجودة بداخلها على أنّها شيء آخر غير ذاتها، أي أنّها إحساسات، وحيازة هذه الإحساسات هو ما يسمّى بالحساسيّة (sensibilité)[1]. يقول هيغل:

«وليس فقط وعيه لهذا الفراغ، بل من النهائيّة التي هي فحواه، ولكي تحقّق مكسب الجوهر الذاتيّ يجب على الفلسفة أن تحلّ غلق الجوهر، فترتفع به إلى الوعي-بالذات، حتى تقيم الشعور بالماهيّة، وألّا تتعهد بالفهم بقدر تعهّدها بالتشييد، [عن طريق الرغبات والميولات]، إنّما الجميل والمقدّس والأزليّ والدين والحبّ طُعمٌ واجبٌ حتى تتأجّج الرغبة في الروح الذاتيّ، فليس المفهوم المحكم بل بالفتنة التي تثري الجوهر، التي تناظر انغراس البشر في الحسّيّ والمشترك والفرديّ، وتصويب أبصارهم قبل النجوم، بدلًا من التنعم مثلهم مثل ديدان الأرض بالغبار والماء»[2].

ولكن رغم ما لهذه الإحساسات من استقلال، إلّا أنّها لا تزال موجودة داخل النفس ذاتها، ولا تزال النفس بالنسبة لنفسها تمثّل الوجود، فلا شيء خارجها، فليس هناك موضوع خارجيّ يقع في مقابل الذات، والإحساس ليس شيئًا آخر غير النفس ذاتها. إنّها مرحلة فحسب من مراحل تميّز نفسها بما هي كذلك عن النفس، وتمثّل الإحساسات التي لا تنسبها إلى أيّ مصدر خارجيّ، لكنّها تكمن داخل أنفسنا كالجوع والتعب والألم الداخليّ ما يقصده هيغل بهذه الفكرة[3]. فأنا أميّز بين نفسي وبين هذه الإحساسات، فأنا لست الجوع، رغم أنّه موجود بداخلي، فهو ليس إحساسًا بموضوع كما هي الحال في

[1]-المرجع نفسه، ص 20.

[2]-هيغل. **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العوْنليّ، مصدر سابق، ص122.

[3]-Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Ludwig Siep, La Phénoménologie de l’esprit de Hegel, Lectures Ccontemporainse p157.

الإحساس الخاص بالرؤية حين أرى شجرة أو منزلًا[1]، ولكنّه إحساس ذاتيّ خالص، فليس ثمّة شيء خارجيّ أمام نفسي.

حسّيّة الذات الإفريقيّة

إنّ السمة البارزة للحياة الزنجيّة هي أنّ الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعليّ لأيّ وجود موضوعيّ جوهريّ مثل: الله أو القانون اللذان ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيها يحقّق وجوده الخاصّ، والإفريقيّ في وجوده العينيّ الموحّد، الذي يتّسم بالتجانس والتخلّف، لم يبلغ بعد تلك المرحلة التي يميّز فيها بين ذاته بوصفه فردًا وبين كلّيّة وجوده الجوهريّ، بحيث إنّه يفتقر تمامًا إلى معرفة أنّ هناك وجودًا مطلقًا آخر أعلى من ذاته الفرديّة. فالرجل الزنجيّ كما لاحظنا من قبل، يمثّل الإنسان الطبيعيّ في حالته الهمجيّة غير المروّضة تمامًا ولا بدّ لنا يقول هيغل، إن أردنا أن نفهمه فهمًا حقيقيًّا سليمًا، أن نضع جانبًا كلّ فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكلّ ما نسميه شعورًا أو وجدانًا، فلا شيء مما يتّفق مع الإنسانيّة يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصيّة، والروايات الغزيرة والمفصّلة التي يرويها المبشّرون تؤكّد ذلك تمامًا. وحسب هيغل كان للعقيدة الإسلاميّة دور مهمٌ في إدخال الزنوج في نطاق الحضارة، وقد فهم المسلمون أفضل من الأوروبيّين كيفيّة النفوذ إلى داخل هذه الجغرافيا، ويمكن أن نقدّر على نحو أفضل درجة الحضارة التي يمثّلها الزنوج إذا ما تأمّلنا المرحلة التي يمثّلها الدين عندهم[2]. إنّ ما يشكل أساس التصوّرات هو الوعي من جانب الإنسان بقوّة عالية- على الرغم من أنّ الإنسان قد يتصوّر هذه القوّة على أنّها قوة طبيعيّة فحسب-يشعر أمامها بأنّه موجود ضعيف متواضع، فالدين يبدأ من الوعي بأنّ هناك شيئًا أعلى من الإنسان. ينعت هيرودوت الزنوج بالسحرة، على أنّ الإنسان في حالة السحر لا يكون لديه فكرة الله ولا فكرة الأيمان الأخلاقيّ، ذلك أنّ السحر ينظر إلى الإنسان على أنّه القوّة العليا، وعلى أنّه يشغل هو وحده مركز الآمر المسيطر على قوى الطبيعة، ومن ثم فلسنا أمام شيء من العبادة الروحيّة لله أو ملكوت الحقّ. فالإله يرعد لكنّنا لا نتعرّف عليه بأنّه الله، وعلى هذا الأساس إذن الله لا بدّ أن يكون

[1]-أي المفارق لكلّ تعيين محدّد. كأن يكون ليلاً أو نهارًا بالنسبة للآن أو شجرة ومنزلاً بالنسبة للهنا (بتصرف). G.W.F Hegel , Ency-**clopédie des Sciences Philosophieques** (2) Philosophie de la Nature p19.

[2]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص157.

أمام الروح البشريّ أكثر منه صانعًا للرعد. لكن الأمر يختلف عن ذلك عند الزنوج[1]. فعلى الرغم من أنّهم على وعي تمامًا باعتمادهم على الطبيعة؛ لأنّهم يحتاجون إلى الآثار المفيدة للعواصف والمطر وتوقّف فترة الأمطار، فإن ذلك لا يؤدّي بهم إلى الوعي بقوّة أعلى، إنّهم هم الذين يسيطرون على عناصر الطبيعة، وهذا ما يطلقون عليه اسم السحر. وللملوك في إفريقيا طبقة كهنة يتحكّمون من خلالهم في التغيّرات التي تحدث في عناصر الطبيعة، وكلّ موقع له سحرته الذين يقومون بتأدية طقوس خاصّة، وبجميع أنواع الحركات الجسميّة والإيماءات وألوان الرقص والصخب، ووسط هذا الخليط المضطرب يبدأون في ممارسة تعاويذهم وسحرهم. أمّا العنصر الثاني في ديانتهم، فيبرز في إعطاء شكل خارجيّ لهذه القوّة التي تعلو على الطبيعة، مسقطين قوّتهم الخفيّة على عالم الظواهر بواسطة مجموعة من التصوّرات؛ ولذلك ما يتصوّرونه قوّة ليس شيئًا موضوعيًّا حقيقيًّا له وجود جوهريّ قائم بذاته ومختلف عنه، وإنّما هو أوّل شيء يصادفونه، وهذا الذي يصادفونه يأخذونه بغير تمحيص ويرفعونه إلى مرتبة: الجنّي أو الروح الحارس، وقد يكون حيوانًا أو شجرة أو حجرًا أو صورة خشبيّة، وهي تلك تميمتهم (fetish)، وهي كلمة كان البرتغاليّون أوّل من تداولها، وهي مشتقّة من كلمة (feitizo) البرتغاليّة التي تعني: السحر، والتميمة تمثّل لونًا من الاستقلال الموضوعيّ في مقابل الخيال العشوائيّ عند الفرد. لكن لما كانت الموضوعيّة لا تعدو أن تكون خيال الفرج وقد أسقطه في المكان، فإنّ الفرديّة البشريّة تظلّ مسيطرة على الصورة التي اتخذتها[2]. وباختصار ليست هناك علاقة تبعيّة في الدين، غير أنّ هناك مظهرًا واحدًا يشير إلى شيء في ما وراء الواقع وهو عبادة الموتى، التي ينظرون فيها إلى أسلافهم وأجدادهم الموتى على أنّهم قوّة مؤثّرة على الأحياء، ويرون أنّ هؤلاء الموتى يمارسون الانتقام والأذى على الإنسان، ومع ذلك فهم لا يعتبرون قوّة الموتى أعلى من قوّة الأحياء؛ لأنّ الزنوج يتحكّمون في الموتى ويضعون

[1]-المفروض في الديانة المتطوّرة أنّها تفصل بين العقل الكلّيّ الذي هو الله، وبين العقل الجزئيّ الذي هو الإنسان، بحيث يصبح هدف الدين كلّه عبور هوّة الانفصال هذا، والتوفيق بين الله والإنسان، وحيثما لا يكون هناك الانفصال لا يكون هناك دين. والصورة الأولى المباشرة للدين عند هيغل هي السحر، وهي التي نجدها عند الزنوج، ولا يوجد في هذه الديانة فصل بين الكلّيّ والجزئيّ. فالكلّيّ وهو الله ليس موجودًا، وإنّما يصبح كلّ شيء جزئيًّا، فليس ثمة سوى هذه الشجرة وهذا النهر وهذا الإنسان، ومن هنا لا يستطيع أن يميّز الإنسان نفسه عن الطبيعة، لكن سموّ الروح لا بدّ أن يظهر إلى الوعي بعض الشيء، فيشعر الإنسان بأنه يعلو على الأحجار والصخور والشجر، ومن ثمّ فهو يسيطر عليها بحيث تمتدّ إرادته فيكون في استطاعته أن يأمر العواصف والمياه والسحب فتنصاع لأمره، وذلك هو السحر. هيغل **العقل في التاريخ**. مصدر سابق. ص175.

[2]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص176.

لهم سحرًا ورقيًّا. وعلى هذا النحو تظلّ هذه القوّة على الدوام، وبطريقة جوهريّة، خاضعة لسيطرة الذات الحيّة.

ولم ينظر الزنوج إلى الموت على أنّه قانون طبيعيّ كلّيّ، بل اعتقدوا أنّه يأتي من سحرة الأشرار. وتتضمّن عقيدتهم هذه بالتأكيد الاعتقاد بأنّ الإنسان يعلو على الطبيعة إلى حدّ أنّ الإنسان ينظر إلى هذه الأشياء الطبيعيّة على أنّها أداة ووسيلة ولا يعطيها شرف معاملتها على أنّها تتّحد بذاتها؛ بل يتحكم فيها هو. لكن القول إنّ الإنسان يُنظر إليه على أنّه الأعلى، يترتّب عليه أنّه لا يعطي لنفسه احترامًا، ذلك أنّه لا يصل إلى وجهة نظر تلهمه احترامًا حقيقيًّا إلّا عن طريق الوعي بوجود أعلى، إذ لو كان الاختيار العشوائيّ هو المطلق، أي لو كان هو الموضوعيّة الجوهريّة الوحيدة التي تتحقّق لما استطاعت الروح أن تكون على وعي بأيٍّ كلّيّة، ومن هنا أطلق الزنوج لأنفسهم العنان في الاحتقار الكامل للبشريّة[1]، الذي هو السمة الأساسيّة لجنسهم من حيث صلته بالعدالة والأخلاق. كذلك لا يوجد لديهم أيّ فكرة عن خلود الروح رغم اعتقادهم بأشباح الموتى. لقد رأينا أنّ الإحساسات موجودة في النفس حسب هيغل، والإحساسات من ناحية هي متميزة عن النفس ذاتها، وهي من ناحية أخرى موجودة بداخلها، وبالتالي فهي جزء منها، وبما أنّها متميّزة عن النفس، فإنّ النفس قد أدركت فعلًا أنّ هذه الإحساسات موجودة. فوفق هذه الوجهة من النظر، نجد أنّ هذه الإحساسات هي التي تؤثّر في النفس، أي أنّها إيجابيّة نشطة (Active)، في حين أنّ النفس سلبيّة[2] متقلّبة، ولكن هذه الإحساسات من ناحية أخرى، موجودة بداخل النفس وهي جزء منها، فإنّه ينتج من ذلك أنّ ما هو إيجابيّ، وما يؤثّر في النفس ليس سوى النفس ذاتها، ومن هنا كانت النفس إيجابية، وإحساساتها هي فعلها الخاص.

إنّ النفس تحسّ وتشعر، وما كانت كذلك فهي النفس الحاسة، وهي الحالة التي لا تزال تسود الذات الإفريقيّة، بما أنّ الإحساسات بقيت موردًا لحركة الوعي للأنا الإفريقيّة. يقول هيغل

---

[1]-المصدر نفسه، ص177.

[2]-سلبية Négativité: عند هيغل سمة النقيضة الأطروحة المضادة (لحظة ديالكتيكية من لحظات الفكر). أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة المجلد الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 2001، ص1119.

«فكلّ يقين حسّيّ متحقّق بالفعل، لا ينحصر في كونه هذه المباشرة الخالصة، بل هو أيضًا مثل من أمثلتها، ومنه تخرج إلى الضوء فروق لا حصر لها، تشترك جميعها في احتوائها على هذا الفرق المبدئيّ، وأعني به أنّ الوجود المحض ينشقّ في كلّ خبرة حسّيّة إلى شقّين، هما سمّيناهما بالهاذين: هذا الأنا وهذا الموضوع»[1].

الذات الحسّيّة هنا، تريد الشيء المحسوس، لا من حيث هو شأن مباشر، كما ادعى سلفه، وإنّما من حيث هو شأن كلّيّ. فموضوعه إذًا هو الشيء (الحامل لخاصّيّات متعدّدة)، وهي خاصّيّات غير مباشرة، لأنّها تتحدّد على ضوء علاقتها بغيرها، ولكنّها تنتمي في الوقت نفسه إلى شيء واحد، إنّ الإدراك يشتمل في ماهيّته على الشيئيّة[2]. فالإحساس السابق ذكره (في النفس الطبيعيّة)، وبين الحس أو الشعور الذي نحلل الآن، هو أنّ الإحساس يؤكّد سلبيّة النفس في تأثيراتها، في حين أنّ الشعور يؤكّد إيجابيّاتها، فالنفس في ذاتها تشعر أو هي حاسّة.

وعلى الرغم من أنّ النفس الحاسّة (الشاعرة) بما هي كذلك إيجابيّة، فإنّ نشاطها وإيجابيّاتها لا تتحقّق في أوّل مرحلة مباشرة لها، يعني أصبحت ذاتًا، فهو يتضمّن الإحساس بالذات أو الأنا أو الشعور بأنّ الذي يعمل هو أنا، ويتضمّن ذلك بدوره التفرقة بين الأنا الذي يعمل وبين الشيء أو الموضوع، الذي أجعله ميدانًا أمارس فيه فعلي[3]. وأهم الأمثلة التي ساقها هيغل حول هذا الموضوع، هي حالات النفس عند الطفل الذي لا يزال في رحم أمه، وحالة النفس في التنويم المغناطيسيّ[4]، فمشاعر الطفل وهو في رحم أمّه، ليست في الحقيقة مشاعره الخاصّة، لكنّها مشاعر أمّه، إنّها نفس الأمّ التي تحكم وتسيطر على نفس الجنين. يقول هيغل:

«ومع ذلك فإنّه ليس عسيراً أن يدرك المرء أنّ زماننا هو زمان ميلاد ومرورٍ إلى طور جديد، فالروح قد قطع مع ما دام إلى الآن من عالم كيانه وتصوّره، ويضع في المفهوم أن يغطّ كلّ ذلك في المكان وفي العمل على تكرير إخراج تشكّله. والأكيد أنّ

---

[1]-من البيّن أنّ كِلا الطرفين الموضوع والمعرفة قائم بالآخر، فأمّا عند الوعي الطبيعيّ في مبدأ خبرته، فالموضوع هو وحده الشيء الجوهريّ، بينما المعرفة أمر عارض وثانويّ (بتصرف). هيغل. **فينومينولوجيا الفكر**، مصدر سابق ص 84.

[2]-شيخ محمد. **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 164.

[3]-Jean Hyppolite , Etudes Sur Marx et Hegel, éditions Marcel Riviére et cie, Paris , 1955, p34.

[4]-hypnose

الروح لا يُحصَّل قطّ في سكون، بل في حركة رابية أبدًا... وهو كحال الطفل قد ولد، كذلك الروح المتكوّن يشتدّ عوده ببطء وبصمت قِبَل الشكل الجديد... لكن هذا الجديد لا حقيق تامًّا له، إلا بالقدر اليسير الذي للطفل المولود للتوّ، وهذا أمر مهمّ يجب عدم غض النظر فيه»[1].

أمّا الشعور بالنفس أو الإحساس بالذات، فإنّه موجود ضمنًا في الحالات السابقة، والنفس الآن تميّز بصراحة بين إحساساتها ومشاعرها وبين ذاتها، فالآن أصبحت النفس تعرف أنّ إحساساتها ومشاعرها جوانب جزئيّة من ذاتها، ويرى هيغل أنّ الإخفاق في إخضاع الجوانب الجزئيّة (الإحساسات والمشاعر) للنفس على نحو مناسب، والميل إلى ترك جانب جزئيّ واحد يخضع جميع الجوانب الأخرى لإمرته، وبالتالي يسيطر على الحياة بأسرها، هو الجنون[2].

أمّا العادة[3]، فهي تميز النفس الآن ما بداخلها بين وجودها المباشر الذي هو الشمول المتجانس غير المتميّز من ناحية، وبين مضمونها الذي يتكوّن من الإحساسات والمشاعر، وهي كثرة متنوّعة من الجزئيّات من ناحية أخرى. هذان هما النصفان اللذان تنشطر إليهما النفس. والنصف الأول هو بذاته صورة فارغة تمامًا للكلّيّة والشمول[4]، والثاني هو بذاته، خليط أعمى، ومن هنا فكلاهما جوهريّ سواء بسواء، ولا يمكن لهما أن يوجدا في حالة انفصال، ومن ثم فإنّ الكلّيّة الفارغة لكي توجد لا بدّ لها من أن توجد نفسها في الجزئيّات، وأن توجد فيها بواسطتها، وهي حين تفعل ذلك فإنّها تضع بطابعها الكلّيّ الإحساسات والانطباعات الجزئيّة وغيرها، وهذه الكلّيّة التي تظهر الآن في الجزئيّات هي في ما يقول هيغل كلّيّة منعكسة فحسب، أي أنّها مجرّد كلّيّة عدديّة توجد في الشيء مكرّرة في سلسلة نفسها، على هذا النحو فإنّها تؤلّف ما يسمّى بالعادة. في هذا الشأن يقول هيغل:

«فمبتدأ الروح الجديد، إنّما هو نتاج تبدّل متّصل لصور من الثقافة متنوّعة... وهذا المبتدأ إنّما هو الكلّ الذي يؤوب إلى نفسه من بعد التعاقب كما من سروحه.

---

[1]-هيغل. **فنومينولوجيا الروح**، مصدر سابق ص 124-125.

[2]-ولتر ستيس. **فلسفة الروح**، مرجع سابق ص 23.

[3]-habitude

[4]-G.W.F Hegel , Encyclopédie des Sciences Philosophiques (2) Philosophie de la Nature, Bernard Bourgeois Librairie Philosophique, j, Vrin, Paris, 2004, p50.

إنّه المفهوم البسيط والمتصيّر الذي لعين الكلّ، لكن حقيق هذا الكلّ البسيط، قوامه أنّ هذه التشكّلات التي استحالت لحظات، إنّما تتنامى من جديد وتتشكل، لكن في أسطقسها الجديد وفي المعنى الذي قد استحال»[1].

الذات الفرديّة تبرز عند هيغل، حينما يكون الفرد مضطرًا إلى أن يتحكّم في جسمه العضويّ ومتطلّباته، استجابة تعرضها قواعد ونماذج مقبولة من المجتمع، وفي هذه الشروط يكون الفرد مسوقًا إلى التمييز بين ذاته وبين جسمه العضويّ، وتلك القواعد والنماذج الكلّيّة، لا تمليها الطبيعة بل الثقافة[2]. لقد كان ضعف الأميركيّين الأصليّين البدنّي سببًا رئيسًا في جلب الزنوج الأفارقة إلى أميركا واستخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتمّ في العالم الجديد؛ ذلك لأنّ الزنوج كانوا أكثر تقبّلًا للمدنيّة الأوروبيّة من الهنود حسب هيغل. استعبد الأوروبيّون الزنوج وباعوهم في أميركا والعبوديّة منتشرة بصفة مطلقة في إفريقيا، ذلك لأنّ المبدأ الجوهريّ للرقّ أو العبوديّة هو ألّا يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة عدم الوعي بحريته وينحدر بالتالي إلى مرتبة الشيء المحض، أي يصبح موضوعًا بغير قيمة. والمشاعر الأخلاقيّة عند الزنوج ضعيفة للغاية، أو هي معدومة إن شئنا الدقّة، فالآباء يبيعون أبناءهم كلّما سنحت الفرصة لهم، ولقد اختفت بسبب انتشار العبوديّة عندهم جميع روابط الاحترام الأخلاقيّ. وكثيرًا ما يكون الهدف من ممارسة نظام تعدّد الزوجات عند الزنوج الحصول على عدد كبير من الأطفال ليباعوا كرقيق. وهكذا فإن السمة التي يتميّز بها احتقار الإنسانيّة عند الزنوج ليست هي إزاء الموت كما عبّر عنها هيغل في جدليّة السيّد والعبد، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة نفسها. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه التي تدعمها قوة بدنيّة كبيرة.

ويرى هيغل أنّ النظم السياسيّة عند الأفارقة ليست متطوّرة، فهم ينقادون بالرغبة الحسّيّة العشوائيّة، مضافًا إليها كافّة الإرادة ما دامت القوانين الروحيّة الكلّيّة (مثل قوانين أخلاق الأسرة) لا يمكن أن يُعترف بها هنا، إذ لا توجد الكلّيّة عندهم إلا كاختيار ذاتيّ عشوائيّ؛

[1]-هيغل. **فنومينولوجيا الروح**، مصدر سابق ص125.

[2]-culture، هربرت ماركيوز. **أساس الفلسفة التاريخيّة-نظريّة الوجود عند هيغل**-ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3 2007 بيروت ص 12.

ولذلك فإنّ الروابط السياسيّة عندهم لا يمكن أن يكون لها طابع القوانين الحرّة التي توحّد الجماعة، ولا شيء يقيّد الإرادة العشوائيّة، ولا شيء يمكن أن يربط الدولة لحظة واحدة سوى القوّة الخارجيّة: فالحاكم يتربّع على رأس الدولة، لأنّ الهمجيّة الحسّيّة لا يمكن أن تكبح جماحها سوى القوّة المستبدّة. ويتمتّع الملوك إلى جانب ذلك بامتيازات خاصّة أخرى: فالملك عند الأشانتيّين (وسط غانا) يرث كلّ الثروة التي يخلفها رعاياه بعد موتهم، وفي بعض المناطق يأخذ نساءهم وأطفالهم. وإذا غضب الزنوج من ملكهم أسقطوه وقتلوه بالتمرّد الشامل[1]. إنها تلك النظرة الأوروبيّة مسكونة في آن واحد بكراهية الجسد الأسود والخوف منه والقلق إزاءه والرغبة الجنسيّة فيه.

وهكذا فإنّ هذه النظرة العرقيّة تعاني وعيًا منفصمًا مزدوجًا، وعي التفوّق ووعي عدم الكفاءة، وعدم الاكتمال. إنّه عدم اكتمال يتجسّد في الرغبة البصريّة للآخر، الآخر الزنجيّ[2]. إنّه يجعل من الأسود موضوعًا ويختم على مصيره بأنّه أسود. إنّ الآخر الأبيض يختزل الأسود إلى موضوع مسبّب للفوبيا (الرهاب) يعبر عن الرغبات المكبوتة لدى المجتمع الأوروبيّ، وهو الضعف الجنسيّ حسب فانون. يقول فانون: في أعمق أعماق العقل الباطن الأوروبيّ، تمّ صنع صورة لرجل أسود أجوف بصورة جامحة، تكمن فيها أكثر الدوافع انحطاطًا على المستوى الأخلاقيّ وأكثر الرغبات مدعاة للعار.

وكما أنّ كل إنسان يصعد نحو البياض والضوء، فإنّ الأوروبيّ حاول إنكار ذاته غير المتحضّرة التي سعت لأن تدافع عن نفسها. وعندما وقع اتصال الحضارة الأوروبيّة بالعالم الأسود، بتلك الأقوام الهمجيّة، اتفق الجميع على أنّ: أولئك السود هم مبدأ الشر في العالم. فالأسود هو رمز الشر، رمز الساديّة، رمز الشيطان، رمز القذارة الأخلاقيّة، ورمز الخطيئة. وهذه الرموز بعد إسقاطها على الأسود مرّة تلو المرّة، تخلق الأساس لعقدة النقص، إذ يصبح الآخر الأبيض عماد انشغالاته. تتميّز الشخصيّة الزنجيّة في نظر هيغل بالافتقار إلى ضبط النفس، وتلك حالة تعجز عن أيّ تطوّر، ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم. والرابطة الجوهريّة الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوروبيّين هي رابطة الرقّ والعبوديّة، ولا يرى

[1]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص179.

[2]-نايجل سي. غابسون، فانون، **المخيّلة بعد - الكولونياليّة**، مرجع سابق، ص60.

الزنوج في هذه الرابطة شيئًا مشينًا لا يليق بهم، بل إنّ الزنوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنّهم أعداء؛ لأنهم بذلوا جهدًا كبيرًا في إلغاء الرق[1].

والنظريّة التي نستنتجها من حالة الرقّ هي: إنّ حالة الطبيعة ذاتها هي حالة من الظلم، فهي انتهاك للحقّ والعدل. وكلّ درجة متوسّطة بين هذه الحالة وبين التحقيق الفعليّ للدولة العقلانيّة كما كان يتوقّع المرء بجوانب وعناصر من الظلم، ولهذا نجد الرق حتى في الدولة اليونانيّة والرومانيّة. لكن الرقّ حين يوجد في دولة ما على هذا النحو يشكّل مرحلة متقدّمة بالقياس إلى الوجود المادّيّ المحض المنعزل، أي مرحلة تعليم ونوع من المشاركة في أخلاق عليا وثقافة ترتبط به.

إنّ الرقّ في ذاته ولذاته ظلم؛ لأنّ ماهيّة الإنسان هي الحرّيّة. ولكن لا بدّ لتحقيق هذه الحرّيّة من أن ينضج الإنسان، ولذلك فإن الإلغاء التدريجي للرق أحكم من إزالته فجأة. والواقع أنّ ما نفهمه من اسم إفريقيا هو الروح غير المتطوّر الذي لا تاريخ له ولا تطوّر أو نموّ حسب هيغل، والذي لا يزال منغلقًا تمامًا وفي حالة الطبيعة المحض، والذي كان ينبغي أن يعرض هنا بوصفه واقعًا على عتبة تاريخ العالم فحسب، وعليه فلا بدّ لشعوب شمال إفريقيا أن لا ينسوا أنّهم في امتداد مستمر لإفريقيا ثقافة وجغرافيا[2].

فانون ناقدًا لهيغل: الرجل الأبيض هو من أوجد الرجل الأسود!

ينتقد فانون في كتابه **جلد أسود وقناع أبيض** نظرة هيغل المقصّر في حقّ الكينونة الإفريقيّة، وعلى أنّها كانت عرجاء ولا ينطبق عليها سير ديالكتيكيّ وهو النصّ الأكثر ثباتًا لنقد ديالكتيك هيغل بشأن جدليّة السيّد والعبد وادعائه أنّ: الإنسان لا يكون إنسانًا إلّا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على إنسان آخر من أجل الحصول على اعترافه به. إنّ صورة الإفريقيّ حسب فانون توجد بصورة مطلقة من أجل الآخر[3] فمن أجل امتلاك اللغة يفترض وجود ثقافة وعالم تعبر عنهما تلك اللغة، وتمامًا كما يعتبر هيغل في **فينومينولوجيا الروح** أنّ اللغة هي

---

[1]-هيغل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص181.

[2]-المصدر نفسه، ص 183.

[3]-نايجل سي. غابسون، فانون، **المخيّلة بعد- الكولونياليّة**، مرجع سابق، ص69.

عنصر مهمٌّ في التبادليّة. فوفق هيغل تتطلّب التبادليّة بين أنواع الوعي الفرديّ لسانًا مشتركًا أي لغة. اللغة والاعتراف يستلزم كل منهما الآخر، التكلّم مع آخرين يعني الاعتراف بهم، ومعرفتهم كأشخاص، وحيثما لا يوجد هذا النوع من اللغة ينشب الصراع. وعلى هذا الأساس يعدّ ديالكتيك السيّد/ العبد لدى هيغل هو بدء الصراع حتى الموت، ويتوقّع المنتصر خدمة لا خطابًا وفق قراءة فانون، وفي الوضع الاستعماريّ الخطاب لا يحقّق التبادليّة المفروضة بين طرفين، وبما أنّ المستعمر لا يحترم ثقافة الآخر، فإنّ اللغة الوحيدة التي يتكلّمها هي لغة العنف والترهيب والإقصاء، وفي هذا الشأن يقول فانون: كلّ شعب مستعمر-وبعبارة أخرى - كلّ شعب نشأت في روحه عقدة نقص نتيجة موت ودفن أصالته الثقافيّة المحلّيّة-يجد نفسه وجهًا لوجه مع لغة الأمّة ناقلة الحضارة. إنّ لغة السيّد هي أداة للتقدّم في العالم الأبيض، لكن الأسود الذي يتكلّم لغة البيض يظلّ محرومًا من الاعتراف مهما تملّق فيها، ويبقى بياض الوجه المعيار المعتمد لتحديد الاستقامة والتفوّق، وبالتالي في نظر فانون فإنّ الوعي المؤسّس على وعي التشابه يصل إلى طريق مسدودة. فالعبد الذي يعتنق كلام السيّد يمكن أن يصل بأقصى أمله إلى اعتراف زائف فقط-إلى قناع أبيض، وفي ظلّ هذه الظروف، لا تتقدّم لغة السيّد من إحساس وبناء عليه، فإنّ التبادليّة في صميم الديالكتيك الهيغليّ لا تكون ممكنة عندما نقوم بإسقاطها على علاقة الأبيض بالأسود حسب فانون.

يعد نقد فانون لهيغل نقدًا أصيلًا، ويتمثّل أحد أوجه هذه الأصالة في وصفه للديالكتيك بأنّه (غير مرتّب) أو أنّه مفتوح النهاية. إنّ إدخال فانون عامل العرق في ديالكتيك السيّد/ العبد الهيغليّ أربك نوعًا ما قانون عمل هذا الديالكتيك، وهو مساهمة فعّالة وأصيلة جرى تطويرها في سياق فلسفة هيغل في فترة ما بعد الحرب في فرنسا. وعليه فإنّ فانون في خضمّ نقده قدّمه على أنّه ديالكتيك سلبيّ الأطراف. وبناءً على هذا النقد، يدعو فانون إلى ضرورة تصحيح الأخطاء الثقافيّة من قبل الأسود ذاته، ومن أجل تصحيح هذه الأخطاء من منظور فينومينولوجيّ يعود فانون إلى تحليل التجربة المَعيشة الخاصّة بالكائن الأسود في مجتمع عنصريّ، وهذه الطريقة التي يسمّيها بطريقة(النكوص)، والتي هي أهمّ طريقة للنضال في نظر فانون. كما يرى فانون أنّ الوقوف على مصدر اغتراب الأسود من ناحية التحليل النفسيّ يتطلّب الذهاب إلى المرحلة السابقة لعقدة أوديب، وبالتحديد إلى مرحلة التنشئة الاجتماعيّة

ما قبل الأوديبيّة، فإنّ الوصول إلى ديالكتيك السيّد/العبد من منظور العرق يتطلّب العودة إلى لحظة اليقين الذاتيّ السابقة للرغبة، ومن المفارقات أنّ هذه العودة تبدو أنّها تعيد إنتاج الموقف الكولونياليّ والهيغليّ نمطيًّا إزاء الإفريقيّ بوصفه طفلًا يغوص في الغرائز.

يرى فانون أنّ الديالكتيك الهيغليّ يجبر على التراجع إلى مرحلة سابقة للرغبة في كتاب **فينومينولوجيا الروح**»، وبالتحديد إلى مرحلة بناء الوعي الذي شرحناه سابقًا، حتى يجد معياريّته الذاتيّة. وفي ما يتعلّق بوعي الأسود، يعلن فانون أنّ الديالكتيك يدخل الضرورة في أساس حرّيّتي ويخرجني من ذاتي، وبتعبير آخر، إن الحركة من اليقين الذاتيّ تنشأ من الضرورة التاريخيّة للنضال من أجل الحرّيّة، لكن شكلها لم يحدّده تطوّر أوروبا بعد[1]، ويرى فانون، بخلاف هيغل وسارتر، أنّ المنهجيّة الارتكاسيّة هي السبيل الوحيد للخروج من طريق الديالكتيك المسدودة، أي أنّ الخطوة الوحيدة هي العودة إلى الخلف وبالتحديد إلى نقطة البداية. حسب فانون ظلّ حلم الزنجيّة مثلًا هو التحوّل إلى امرأة بيضاء حتى تتوحّد مع العالم الأبيض، وبالتالي بالمجتمع الراقي.

يجسّد مفهوم هيغل بشأن (اليقين الذاتيّ وقد أصبح جسدًا)، وحقيقة هذا الوعي المتيقّن من الأحاسيس تعكس عالمًا مقلوبًا، حيث المنظر من فوق يسيطر على الحياة من تحت والاقتصاد العنصريّ للمدينة الكولونياليّة المعهود منذ أيّام الطفولة يغدو جسدًا في اليقين الذاتيّ لدى المرأة السوداء، ويشير فانون إلى أنّ من السهل رؤية ديالكتيك الوجود والامتلاك في هذا السلوك، فبالنسبة إلى الأسود، لا مخرج من البنية الاجتماعيّة إلّا من خلال العالم الأبيض. وهكذا فإنّ الديالكتيك الهيغليّ مسدود الطريق يتّسم بالاغتراب بما أنّ الرجل الأسود لا يجد أيْ فرصة لاختيار وجوده عبر الآخرين، لأنّ كلّ أنطولوجيا تصبح مستحيلة المنال في مجتمع مستعمر، وبتعبير آخر أن تكون أسود لا يغدو وجودًا ذا معنى إلّا في علاقتك بالأبيض، مع أنّ العكس ليس كذلك، ويعلّق فانون على ذلك بقوله: إنّ هذا الشكل من أشكال الاعتراف لم يكن هيغل قد تصوّره في فلسفته؛ إذ تنشأ علاقة غير متكافئة على أساس واقع لا يعترف بالثقافات الأصليّة والمحلّيّة والتي قام بمحوها مما يجعل الديالكتيك بلا حركة[2]. إنّ التبادليّة المطلقة

[1]-نايجل سي. غابسون، فانون، المخيّلة بعد- الكولونياليّة، مرجع سابق، ص82.

[2]-نايجل سي. غابسون، فانون، **المخيّلة بعد- الكولونياليّة**، مرجع سابق، ص84.

التي يؤكّدها فانون بوصفها أساس الديالكتيك الهيغليّ تبدو مستحيلة في عالم العلاقات بين السود والبيض، فبدلًا من الصراع يمنح السيّد الأبيض الحرّيّة للعبد الأسود، ومن دون مجازفة بالحياة، لا يمكن للعبد أن يحصّل حقيقة (الاعتراف كوعي ذاتيّ مستقلّ)؛ ولأنّ الحرّيّة هنا ليست نتيجة النضال، لا تنشأ قيم جديدة ولا تكون كلفة الحرّيّة معروفة حسب فانون.

خاتمة:

نخلص مما تقدّم إلى أنّ الغرب بمؤسّساته ومرجعيّاته الثقافيّة والفلسفيّة والدينيّة والسياسيّة ومنذ عصر النهضة تبنّى استراتيجيّة استغلال الشعوب في ذواتهم ومهاراتهم ومواردهم ومنتجاتهم، وهي استراتيجيّة لا تتمّ بدون مخطّطات ثابتة تساعد على تحقيقها، ومن أبرز هذه المخطّطات خيار الاستعمار والاستغلال والتهميش والاحتكار، وهي مخطّطات تمّت في مجملها بوسائل عُرف بها الغرب الحديث بتفعيله لعنصر القوّة بهدف تدمير حضارات الشعوب وطمس معالمها المعنويّة والمادّيّة، ولعنصر المعرفة والعلوم والتقنيّة، التي لم يدّخر جهدًا لتطويرها وتوجيهها لهذا الغرض. إنّ ارتباط المعرفة بالقوّة والسيطرة في فجر العصر الحديث في أوروبّا لهو دليل قاطع على نوايا الغرب الاستعماريّة، بفعل مجهودات بعض فلاسفته الذين نظّروا لهذا الاتجاه، على غرار ما فعل «رينيه ديكارت» في فلسفته التي نشدت ضرورة توظيف العلم للسيطرة على الطبيعة واعتباره بعض الكائنات الحيّة مجرد آلات خالية من الروح، وسار في السياق نفسه الفيلسوف الإنجليزيّ «فرنسيس بيكون» أيضًا الذي رأى أنّ وظيفة المعرفة تكمن بالأساس في إخضاع الطبيعة لسلطة الإنسان، وهي الوظيفة التي اعتمدت في ما بعد على الإنسان نفسه، وصار الإنسان في ظلّها عبدًا لذاته، وفتح الباب من جديد لعصر الصراع والاستغلال والتطهير النوعيّ، بتأثير من النظريّات العلميّة الجديدة مع داروين وسبنسر في البيولوجيا وهيغل وشبنهاور ونيتشه في الفلسفة، نظريّات غذّت النزعات المتطرّفة.

تعدّ فلسفة هيغل من أبرز الفلسفات الغربيّة عنصريّة في حقّ شعوب العالم غير الأوروبيّة، والدارس لنصوصه سيقف حتمًا على تصنيفاته الإقصائيّة لكثير من منجزات شعوب العالم العقليّة والعلميّة والحضاريّة بصفة عامّة، وهي آراء جعلت من الحضارة الغربيّة تتوّج

تاريخ النوع البشريّ في مجمله، كما حصر محاولات المجتمعات الشرقيّة والأفريقيّة والشعوب اللاتينيّة بمثابة مدخل لتاريخ الحضارة الغربيّة، وهي محاولات أبقت الشعوب الأفريقيّة في مصاف الحيوانيّة، مثلما تناوله في كتابه **العقل في التاريخ** وكتابه **العالم الشرقيّ** ودروسه في فلسفة التاريخ، التي نظّر فيها لسموّ العرق الجرمانيّ وتفوّقه الحضاريّ، معتبرًا إيّاه عرقًا بشريًّا نموذجيًّا. إنّ كتابات هيغل العنصريّة في حقّ الشعوب الإفريقيّة والآسيويّة كانت مرجعًا لدوائر الحكم الأوروبيّة في عصره، ومبرّرًا مباشرًا للغزو الإمبرياليّ على المجتمعات بهدف تحضيرها وإدماجها في تاريخ الغرب، وتثقيفها بثقافته، وهي كلّها أفكار مركّبة ومنتزعة من تراث الغرب ذاته، وخاصّة من الثقافة اليونانيّة والرومانيّة والمسيحيّة التي تؤمن بفكرة التميّز والتفوّق، وأيضًا من التحوّلات الثقافيّة والعلميّة الكبرى التي عرفتها أوروبا في العصر الحديث، التي تخدم هذه الأفكار، ومن هذه الزاوية قدّم هيغل تبريراته الفلسفيّة لهذه النزعة، حيث إنّ نسقه الفلسفيّ بمجمله وبفروعه الفلسفيّة من فلسفة التاريخ وفلسفة الحق والجمال والدين كلها خدمت هذا التوجّه.

وبناءً عليه يجب قراءة كتاب هيغل **فينومينولوجيا الروح** من هذه الزاوية ككتاب فاتح للعالم بأعين غربيّة محضة، فهو تأويل دقيق لصعود الأنا الغربيّة وهيمنتها على العالم منذ نشأة الأنا الغربيّة الواعية إلى عصر نابليون بونبارت وفتوحاته العسكرية، الذي اعتبره هيغل بمثابة العقل الكلّيّ صانع الحرّيّات، وهي كلّها اعتبارات تقوّي شوكة التفرقة العنصريّة والتصنيفات غير الشرعيّة كمنهج للاختزال والإقصاء والتهميش.

هايدغر ناقدًا هيغل ـ الكينونة والزمان كمنفسحٍ للمساجلة النقديّة

فرانك درويش*

على الرغم من أهمّيّة النقود التي وُجّهت إلى هيغل في زمانه، وتلك التي قاربت نظامه الفلسفيّ بعد وفاته، تبقى متاخمات الفيلسوف الألمانيّ المعاصر مارتن هايدغر لهيغل والهيغليّة تحتل موضعًا مفارقًا في المراجعات النقديّة لميتافيزيقا الحداثة. في هذه الدراسة يسعى الباحث اللبنانيّ البروفسور فرانك درويش إلى بيان العناصر الأساسيّة في نقد هايدغر للمنظومة الهيغليّة. ورأى أنّ هذه العناصر كانت ولمّا تزل محلّ سجالٍ في حلقات التفكير الفلسفيّ المعاصر، ولا سيما منها أطروحات: الكينونة والزمان والتاريخ والميتافيزيقا.

* * * * * * * * * * * * * *

- المصدر: فرانك درويش، **هايدغر ناقدًا هيغل الكينونة والزمان كمنفسحٍ للمساجلة النقديّة**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ

*-باحثٌ وأستاذٌ الفلسفة الغربيّة في جامعة البلمند ـ لبنان. - هذا ما يؤكّده ألان رونو مثلًا. راجع:

Alain Renaut, «*La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie*,» Etudes philosophiques, 4.(1977)

راجع ما يقوله بوفريه، مفنِّدًا، بهذا الصدَد :

Heidegger, „Protocole d'un séminaire sur la conférence "temps et être",“ Questions IV, trans. J. Beaufret and C. Roëls (Paris: Gallimard, 1990), p. 258.

ما انتقده هايدغر في أعمال هيغل ربما أصبح معروفًا، على الرغم من تحفّظ بعض الباحثين على ذلك، ومن تشابه فكر الفيلسوفَين في بعض النواحي. هذا التشابه شمل عدّة موضوعاتٍ أهمّها: الكينونة، الزمان، التاريخ، الحقيقة، والفلسفة. لقد رفَضَ هايدغر تجاوز الكينونة بالطريقة التي أوردها هيغل في بداية علم المنطق، معتبرًا أنّها بالأحرى أكثر شيءٍ يستحقّ التفكُّر به. وانتقد اعتبار هيغل الزمان وِحدة الخارِج السلبيّة، فقال إنّ الزمان يمثّل أفُق سؤال الكينونة الترانسندنتاليّ، ثمّ فنَّدّ مقولته القائلة بأنّ التاريخ هو عودة الروح إلى ذاتها، فأعاده بالأحرى إلى البَعث الدهريّ وغير العقلانيّ للكينونة. أمّا الحقيقة، فدحض تحديدها الهيغليّ كنتيجةٍ نظريّةٍ وأعادها إلى أصلها اليونانيّ ككشفٍ أو انكشافٍ ذاتي، (Unverborgenheit). وأخيرًا، ليست الفلسفة بالنسبة لهايدغر بناءَ علمٍ أو العِلم الأعلى، بل عليها -وعلى العكس- أن تعود إلى البساطة، بل إلى«فقر» (Armut) بدايتها[1].

لا شكّ أنّه يمكن تقصّي هذا النقد، أمّا بالنسبة إلينا، فما يهمّنا ليس إعادة هذا النقد وعرضه أو التوسّع بإحدى مزاياه الخمس، أو لأنّه يعطينا ضوءًا جديدًا نسلّطه على الهيغليّة اليمينيّة أو اليساريّة، أو لأنّه يعارض توجّهات هيغل بشكلٍ لاذعٍ؛ بل لأنّ نقد هايدغر لهيغل عبارةٌ عن مرافقةٍ له في درب تفكّره بشكلٍ يبيّن أهمّيّة هيغل في تشكيل فكرٍ جديدٍ وهو فكر الكينونة والزمان. هذه المرافقة، بنوعيّتها الخاصّة، هي ما جعلت من قراءة إتمام هيغل للميتافيزيقا قراءةً بنّاءةً؛ إذ فتحت باب الفلسفة على مصراعيه ليدخل الفكرُ في تاريخٍ تجاوَز تقليدها. شكّلت فلسفة هيغل إذًا، وكما سنبيّن، شرطًا أساسيًّا لظهور فلسفةٍ جديدةٍ تبلورت في الكينونة والزمان، ثمّ توسّعَت لتشمل اللغة والتاريخ والإنسان والآلهة، وذلك بشكلٍ أصبح العمل الفلسفيّ فيه غير ممكنٍ دون الدخول في حوارٍ مع هايدغر. كتابات هايدغر المخصَّصة لهيغل تناولت مشكلة الحضور (1929) و**فينومينولوجيا الروح** (1930) أوّلًا، ثمّ السلب (1938-1939)، فمفهوم التجربة (1942-1943)، وأخيرًا، في سنة 1958، تعلُّق هيغل بالإغريق وطريقة استعماله لفكرهم[2]. ولكن، ما يهمّنا في هذه المقالة هو

[1]-Dominique Janicaud, „***Hegel - Heidegger : un 'dialogue' impossible ?***" Heidegger et l'idée de la phénoménologie, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), p. 145- 8.

[2]-Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (1929), GA, Bd. 28 ; Hegels Phenomenologie des Geistes, GA, Bd. 32 ; „***Die Negativitt***" (1938/39), „Erluterung der „Einleitung" zu Hegels Phنomenologie des Geistes" (1942), in Hegel, GA, Bd. 68 ; Seminare : Hegel-Schelling, GA,

المحاضرة التي ظهرت مؤخّرًا في سلسلة الأعمال الكاملة لهايدغر[1]، وعنوانها «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا»، حيث يشرح مركزيّة هيغل، فيتبيّن لنا ضرورة قراءته نقديًّا، وبالتحديد قراءة علم المنطق، للانطلاق بفكر الكينونة والزمان[2]. كانت المحاضرة بحوزة ابنه هيرمان[3]، وقد قدّمها لفرانسوا فيديي[4] بمناسبة عيد ميلاده الستّين، سنة 2000. ألقى هايدغر هذه المحاضرة في الثاني والعشرين من آذار، سنة 1930، أمام جمعيّة أمستردام العلميّة، أي بعد ثلاث سنين من ظهور (Sein und Zeit). وأمكننا بعد التمعّن فيها استخراج تأثير هيغل في تكوين هذا الكتاب وما تبعه، وهو تأثيرٌ يقوم على المرافقة النقديّة الخلّاقة لفكر فيلسوف يينا[5].

في هذا النقد تحرّرٌ وبناءٌ جديدٌ، وهذا ما سنُظهر معالمه وأعماقه في هذه الدراسة. علينا إذًا أن نحدّد فنسأل، قبل الدخول في تفاصيله: علامَ هو قائمٌ؟ وكيف سننظر إلى تفاصيله بشكلٍ يظهر فيه الانتقال من فكر هيغل إلى فكر هايدغر؟

النقد

عندما يقرأ هايدغر هيغل ناقدًا، لا يقوم بذلك في سبيل «تجديد» الفلسفة، فالفيلسوف، مهما يكن، «يختنق ويخسر قوّته، في جوهره، ما إن نجدّده بطريقةٍ أو بأخرى». نقد هايدغر لا يسعى إلى التوفيق بين فكر هيغل وتطوّر الفكر أو المجتمع أو العلم الحديث، ولا يريد أن يموضعه بشكلٍ يتناسق مع تفاعلاتٍ جديدةٍ، فيخنق التجديد عمق فكر موضوعه. لا يبحث هايدغر عن هيغليّةٍ حديثةٍ كما كان هناك أفلاطونيّةٌ حديثةٌ. ما هو النقد هنا إذًا؟ هو أوّلًا حوارٌ متسائلٌ مع هيغل، والتساؤل لا يقتصر على تحديد سؤال هيغل، بل يبحث عمّا لم يُسأل في فلسفة هيغل، ليس لأنّه لا يخصّها؛ بل لأنّه في صميمها كسؤالٍ حصل تغييبه، لا عند هيغل فقط؛ بل في تاريخ الميتافيزيقا بأجمعه، تاريخٌ أتمّه هيغل أو سعى إلى إتمامه في «العِلم»،

Bd. 86 ; „Hegel und die Griechen“ (1958), in Wegmarken, GA, Bd. 7 ; „Hegels Begriff der Erfahrung“ (1942/ 43), in Holzwege, GA, Bd. 5.ترجمات النصوص جميعها لصاحب هذه المقالة

[1]-2016”، للطبعة الألمانيّة في الأعمال الكاملة 2017-***Hegel und das Problem der Metaphysik***”, in Vortrٍge, GA, Bd. 80.

[2]-GA, Bd. 80.

[3]-Hermann.

[4]-François Fédier

[5]-Iena.

(Wissenschaft). السؤال يخصّ إذًا قلب الفلسفة الهيغليّة، وهو قلبٌ سمح ببنائها وإقامة تركيباتها، وفي هذا القَلب نقصٌ تساؤليٌّ يخصّ الأساس الّذي تقوم عليه ولا تدخل في أصولِه:

«الميتافيزيقا الّتي تبلُغ تمامها هي الّتي يبقى سؤال الميتافيزيقا الأساس خارجًا عنها»[1].

سننظر إذًا إلى السؤال الأساس وتفسير غيابه لاحقًا في هذه المقالة. والنقد ثانيًا، هو انتظارٌ متفكّرٌ لتجلٍّ كاشفٍ، يبدأ من البداية، وهذه البداية هي قمّة فلسفة هيغل، أي المنطق الهيغليّ: علينا أن «**نسعى إلى اختراق هذا العمَل، أي الابتداء بالفعل من بداية هذا المنطق**[2]». عند ذلك، وعنده فقط، «**ما يشكّل خصوصيّته يظهر بوضوحٍ بشكلٍ يكفي لقراءته**[3]». الفكر الذي يرافق هيغل متسائلاً، يبدأ تساؤلَه مع هيغل، حتّى يظهر له في سياق عمله ما هو موجودٌ في البدء، ما يستحقُّ السؤال لكونه أساسيًّا، وقد غاب وغُيِّب. هذا مشروع هايدغر في وقتها، وقد تابعه حتّى أواخر خمسينات القرن المنصرِم.

النقد الخلّاق نكشف عنه هنا ونتابعه في طريقه، لنجد ما يولّده ويبيّنه. سنتناول ما يميّزه من خلال النظر في تشعّباته المترابطة في توجّهها نحو فكرٍ جديدٍ هو الفكر الهايدغريّ، فنبدأ بمفهوم إتمام الفلسفة، ثمّ ننظر في مشكلة الروح، فالسؤال الأساس في أصل الفلسفة، فانفتاح سؤال الزمان ثمّ سؤال ماهيّة الإنسان. تشكّل كلّ من هذه المحطّات في الوقت ذاته مراحل نقديّةً وانطلاقًا واجبًا نحو فكرٍ فلسفيّ جديدٍ.

الإتمام

المعروف عن هيغل ما رفعه هو نفسه كشعارٍ وما ارتفع به من بعده الهيغليّون اليساريّون واليمينيّون، ألا وهو أنّ فلسفة هيغل أتمّت الفلسفة، أي الميتافيزيقا وتاريخها، بأجمعها. أوّلًا ليس إتمام الفلسفة مرادفًا لنهاية التاريخ، كما عند فوكوياما مثلًا[4]، وليس الهدف هنا الدخول

[1]-GA, Bd. 80, p. 300 : "… sich die Metaphysik vollendet, in der die Grundfrage ausgeblieben ist."

[2]-GA, Bd. 80, p. 284 : "… in das Werk einzudringen, d.h. wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen.".

[3]-GA, Bd. 80, p. 284 : "Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen.".

[4]-Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York : Macmillan, 1992).

في المناظرات العديدة الّتي أدّى إليها هذا الموضوع ولا يزال. ما يهمّ هايدغر هو التمعّن بما يجعل من فلسفة هيغل إتمامًا للميتافيزيقا، كما أبرزه لاحقًا في محاضرة «هيغل والإغريق[1]». لهذا السبب ينظر بالتحديد، في محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا»، إلى علم المنطق: «ميتافيزيقا هيغل هي «منطقٌ» وكونها منطقًا هو بالضبط ما يجعل منها إتمامًا لميتافيزيقا الغرب[2]»، هذا الإتمام يعني به هايدغر «الوصول بكلّ المحاولات والمواضيع الأساسيّة، الّتي ظهرت في سياق تاريخ الميتافيزيقا إلى أبعد نهاياتها والجمع بينها وصياغتها في مجموعةٍ متوازنةٍ ومتماسكةٍ[3].» هذا بالفعل ما يؤكّده هيغل نفسه في علم المنطق: «علم المنطق، الّذي يشكّل الميتافيزيقا الأصيلة أو الفلسفة التأمّليّة المحضة، تمّ تجاهله حتّى اليوم[4]». لا يحمل المنطق هنا معناه التقليديّ: «ليس من المسموح التفكير هنا بذلك الفرع التقليديّ من المعرفة؛ بل على هذا المنطق أن يزول[5]»؛ وذلك لأنّه «علم قوانين الذهن والعقل الضروريّة... علم شكل الفكر فقط[6]»، يعني هايدغر بذلك طبعًا، في هذا التذكير بتعريف كانط له، أنّ المنطق التقليديّ لا يهتمّ بمادّة الفكر، أي بالكائن في وجوده العَينيّ. من هنا الانقلاب الكامل للمنطق عند هيغل، من ابتعاده عن الكائن في التقليد - «مبدئيًا ونهائيًا يستبعد المنطقُ [التقليديّ/المدرسيّ] الكائن[7]» - إلى توجّهه الضروريّ نحوه : يؤكّد هيغل منذ بداية علم المنطق أنّ كتابه يخصّ «الكينونة» الّتي هي «المباشَر اللامحدَّد[8]». انتقل المنطق مع هيغل

---

[1]-“***Hegel und die Griechen***”, in GA, Bd. 9, p. 362- 365.

[2]-GA, Bd. 80, p. 283 : “***Hegels Metaphysik ist « Logik » und gerade als diese Vollendung der abendlندischen Metaphysik***.”

[3]-GA, Bd. 80, p. 224 : „Unter Vollendung der abendlndischen Metaphysik verstehen wir das einheitlich gestaltende Zum-Austrag-bringen der wesentlichen Anstze und Motive, die im Verlauf der Metaphysikgeschichte herausgetreten sind.“

[4]-[14]- G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik (Meiner : Leipzig, 2008) p. 6 : „...die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlنssigt gesehen.“

[5]-GA, Bd. 80, p. 284 : “Bei dem Titel « Logik » aber dürfen wir nicht an die überlieferte Schuldisziplin denken. Diese überlieferte Logik soll gerade zum Werschwinden gebracht werden...”

[6]-GA, Bd. 80, p. 285 : „… die Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft… oder… von der bloen Form des Denkens.“

[7]-GA, Bd. 80, p. 286 : “Das Seiende… ist grundstzlich und für immer aus der Logik ausgeschlossen.”

[8]-Hegel, Wissenschaft der Logik, p. 101 : “Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare.”

إذًا من الشكل إلى الكائن، ولكن ما هو هذا الكائن؟ هل هو الكائن العينيّ كما نجده في المقطع 29 من (Sein und Zeit) مثلًا[1]؟ يمكننا الإجابة بوضوح: كلاّ. وهنا بيت القصيد. يذكّرنا هايدغر أنّ انتقال المنطق بهذا الشكل مع هيغل مسلّطًا أنظاره على مسألة الكينونة - وإن يكن في صلبها العدَم والتغيّر- يبقيه في الميتافيزيقا بامتياز:

«هذا المنطق لا يتناول الفكر [بمعنى الفكر المستقلّ عن الكيان في المنطق التقليديّ] بل الكينونة. نعم، ولكنّ الكينونة هي موضوع الميتافيزيقا. ما أن يبدأ المنطق حتّى نجد أنفسنا معه في صلب الميتافيزيقا[2]».

تبدُّل المنطق مع هيغل لم يوصله إذًا إلى العينيّة؛ بل وضَعه في مجال الكينونة كما حدّدتها الميتافيزيقا. ترك هيغل فكر المنطق المدرسيّ، سواء أكان هذا المنطق هو المنطق الأرسطيّ أو الوسَطيّ أو منطق بور رويال[3]، ولكنّه دخل بمنطقه في فكرٍ بقي في كونيّة مفاهيم الميتافيزيقا. «موضوع» منطق هيغل «هو الفكر»، بمعنى «الفكر الّذي يتصوّر [المفاهيم]»، أي الّذي «يحوّل نظره إلى ما يتصوّره، وهو ليس هذا المتصوَّر (Begriffene) أو ذاك، بل فعل تصوّر الأشياء (Dinge)، [تصوُّر] الكائن بذاته[4]». مسألة الفكر عند هيغل هي بالتالي مسألة مفهوم الأشياء وما يفكّر بالأشياء كحقائق بمعنى ال(realitas)» أي «ما تسمّيه الميتافيزيقا التقليديّة أيضًا ب(essentia)، الجوهريّة[5]»، من هنا يقول هيغل في مقدّمة علم المنطق: «الجواهر (Wesenheiten) المحضة تشكّل مُحتَوى المنطق[6]»، فهذه الجواهر هي حقيقة الأشياء، أي حقيقة الكائن، أي بحسب قول هيغل: «اللوغوس، عقلانيّة الموجود[7]». المنطق

[1]-GA, Bd. 2, § 29.

[2]-GA, Bd. 80, p. 286 : "Nicht vom Denken handelt diese Logik, sondern vom Sein. Das Sein aber ist das Thema der Metaphysik. Mit dem Anfang der Logik stehen wir schon in der Metaphysik."

[3]-Port Royal.

[4]-GA, Bd. 80, p. 286 : "Das Denken als begreifendes, d.h. im Hinblick auf das Begriffene ; aber nicht dieses oder jenes Begriffene, sondern das Begreifen der Dinge, des Seienden als solchen."

[5]-GA, Bd. 80, p. 286 : "Der Begriff der Dinge, jenes, das den Begriff der Dinge denkt, das ist für Hegel die Sache… in der Bedeutung … realitas der Dinge, was die überlieferte Metaphysik auch essentia, Wesenheit, nennt."

[6]-Hegel, ***Wissenschaft der Logik***, p. 9 : "...die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen."

[7]-Hegel, ***Wissenschaft der Logik***, p. 27 : «… der Logos, die Vernunft dessen, was ist..."

باختصارٍ، فكرٌ يمكّن كينونة الكائن، هو ليس استخدامًا كغيره للّغة ينظّمها، بل هو اللوغوس بذاته، يرتفع فوق كلّ قولٍ ويحتضن الكلّ في آنٍ واحدٍ. تصبح الصورة كاملةً إذا ما أضفنا ما يقوله هايدغر لاحقًا في المحاضرة، عند تناوله للميتافيزيقا في ذروتها الهيغليّة: في هذا الإتمام الكامل الميتافيزيقيّ «الكائن الأعلى، (ens realissimum)... يجمع في ذاته كلّ الوقائع، كلّ الجواهر، هو ما يمكّن وجود ما هو بالفعل. عندها أصبحت الميتافيزيقا كمنطق العقل المطلَق لاهوتًا تأمّليًّا[1]». إتمام الميتافيزيقا يؤدّي إلى الكائن الأعظم، ذروة الكائنات، (summum ens)، وسبب ذاته، (causa sui)، كما سيقول هايدغر لاحقًا في تفكيكيه لتاريخ الميتافيزيقا[2].

نستخلص الآن أنّ إتمام الميتافيزيقا مع نظام هيغل، «ليس... بمعنى أن تكون كلّ الأسئلة قد حُدِّدَت ووجدَت جوابًا نهائيًّا لها»، بل هو، وهنا نقد هايدغر الواضح الملحّ، «إتمام تساؤلٍ لم يكن لموقفه في البداية كلّ الأصالة المرجوّة[3]».

مع هيغل تصل الميتافيزيقا إلى ذروتها، حتّى إنّها تُدخِل في ال(Λόγος)، لوغوس (الكلام/اللغة)، الّذي يقفِل الحلقة، أي النظام بأسرِه، على ذاته، كلَّ الموجودات، فيصبح اسم الكائنات ككلّ الكينونة. يبقى خارج أسئلة الميتافيزيقا السؤال عن التوجّه الّذي قد اتّخذته منذ البداية نحو الكائن، دون أن تسأل ما هي كينونة الكائن. إتمام الميتافيزيقا هو إتمام توجّهٍ معيّنٍ للسؤال الأرسطيّ عن كينونة الكائن يصل إلى الكائن الأعلى والفكر الحاضن لكلّ الكائنات، تاركًا السؤال عن معنى الكينونة وراءه، ملتحفًا بالنسيان. دفع هذا الاكتشاف هايدغر إلى التحرّي عن الكينونة ومعناها وتوجّهاتها، وعن الفارق الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائن[4]، وحقيقة الكينونة[5].

---

[1]-GA, Bd. 80, p. 296 : "… ens realissimum, das, all Realitten, Wesenheiten in sich einigend, die Ermglichung der Wiklichen ist. Damit ist die Metaphysik als Logik der absoluten Vernunft zur spekulativen Theologie geworden."

[2]-Identitt und Differenz, GA, Bd. 11, p. 77.

[3]-GA, Bd. 80, p. 317 : „Hegels Metaphysik ist nicht Vollendung der Metaphysik in dem Sinne, als seien für alle Zeiten alle Fragen entschieden und beantwortet… Wohl aber ist Hegels Metaphysik die Vollendung eines nicht ursprünglich angesetzten Fragens."

[4]-GA, Bd. 9, p. 123.

[5]-« ***Vom Wesen der Wahrheit*** », in Wegmarken, GA, Bd. 9.

الروح

الإتمام عمليّةٌ. هو يُدخِل المنطِق، كما رأينا، في ديناميكيّةٍ تجعل منه مسألة تحوّلٍ وتغيّر، هذه الديناميكيّة الّتي مكّنَت تحريك المفاهيم المنطقيّة هي من عمل الروح، فتوجّب تناول هذا المفهوم وتبيين تداعيات النقد الهايدغريّ له. الروح كما يريدها هيغل، هي فعل الفكر، اللوغوس، ديناميكيّته الخلّاقة عبر التاريخ، تعطي التاريخ والفكرة أوجههما، كما تظهر في الفنّ. الروح في فعلها تحلّ التناقض بين الفاعل/الذات والمفعول/الموضوع:

«جوهر العقل روحٌ... الروح يُعرّف نفسه كعلاقة العالِم بالمعلوم، يعرف نفسه في التناقض الّذي تشكّله الكينونة الواعية... يأخذ التناقض إلى قلب ذاته... في الروح يتمّ تجاوز التناقض بين الذات والموضوع»[1].

هذا الحلّ هو في نهاية المطاف تصالح الهويّة المتمزّقة مع ذاتها، ما يعني اكتشاف وتعزيز «الانتماء المشترك [rigkeit,Zusammengeh] للأنا واللاأنا، للفكر والطبيعة، للذات والموضوع[2].» يكون هيغل بذلك قد ارتفع بالتناقضات في تاريخ المعرفة والميتافيزيقا، وحقّق التوافق بين الداخل والخارج، وأخرج الفكر من عزلته المنطقيّة والميتافيزيقيّة والإبستيمولوجيّة. ينتقل الروح، في تاريخه المتّجه نحو التوفيق بين التناقضات المذكورة، من الوعي بشكله ومعناه العامَّين، وهو يركّز على الكائن الموجود أمامه، «في نفسه»، وهو الوعي ككينونةٍ، إلى الوعي بالنفس، أي التفكير العكسيّ بالنفس، التفكير «لنفسه»، وهو الوعي كجوهرٍ، ثمّ أخيرًا إلى العقل، وهو التوحيد بين الوعي والوعي بالنفس، هو «في نفسه ولنفسه»، وهو الوعي كمفهومٍ[3]. يعني كلّ ذلك في نهاية المطاف أنّ الروح «قد ارتفع عن نسبيّة التنافر بين الذات والموضوع»[4]، أي هو قد توصّلَ إلى أنبل القمم الوجوديّة والفكريّة، أي الحرّيّة، بل وهو

---

[1]-GA, Bd. 80, p. 288 : „Das Wesen der Vernunft… ist Geist… Der Geist… wei… sich als das Verhltnis des Wissenden gegen das Gewute ; er wei sich in diesem Gegensatz des Bewutseins. In diesem Sichwissen hat er den Gegensatz in sich… zurückgenommen. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist im Geist aufgehoben."

[2]-GA, Bd. 80, p. 292 : „… Zusammengehrgkeit von Ich und Nicht-Ich, Intelligenz und Natur, Subjekt und Objekt."

[3]-GA, Bd. 80, p. 288

Der deutsches Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (1929), GA, Bd. 28, p. 218.

[4]-GA, Bd. 80, p. 288 : „Der Geist hat sich über die Relativitںt des Gegensatzes von Subjekt und Objekt erhoben."

الحرّيّة بذاتها، في عمله المتواصل نحو التجاوز والوصول والإتمام للذات: «تصوُّر الذات لنفسها، هو الحرّيّة[1]»، ولكن، في كلّ ذلك، في صلب فعل الروح الهيغلّي، هناك، كما سنرى، تناسٍ أساسيّ لا مفرّ منه لكونه من صميم المنهج الهيغليّ.

نلمح أوّلًا أنّ حلّ التناقض بين الذات والموضوع ليس حلًّا نهائيًّا أو إيجادًا لما يحلّ مكانهما فكريًّا بشكلٍ يتجاوز المقولات الميتافيزيقيّة والميتافيزيقا عامّةً، بل هو حلٌّ يضع التناقض جانبًا، فيرتفع به، وبالتالي، في هذا العلوّ، يحتفظ به، موحّدًا[2]. أمّا هذا الوضع جانبًا والارتفاع الّذي يتبعه فهما ثمَرَة إدخال السلب الفاعل في المنطق الأنطولوجيّ، نلمح مشكلة هذا السلب هنا، ويحدّدها بشكلٍ أوضح هايدغر في سنة 1958: ما يسمّيه هيغل «بالسلب الّذي يتّصل بنفسه»، ليس بالحقيقة سلبيًّا. «سلب السلب هو بالأحرى ذلك الموقع الّذي يفرض الروح نفسه فيه كمطلَقٍ، بفضل عمله[3]». بمعنى آخَر، هذا الروح، على الرغم من ديناميكيّته الموفِّقة بين الثبات والحركة، المقولات والموجودات، يؤدّي في آخِر المسار إلى المُطلَق بوصفه غايته العُليا: «جوهر العقل، ماهيّته، حقيقته، هو الروح»، وهو، في تجاوزه لنسبيّة التعارض بين الذات والموضوع، «لم يعُد يخصّ واحدًا دون الآخَر، بل ما يجعل النسبيّة ممكِنَةً، وهو إذًا المُطلَق[4]». مفاد ذلك أنّه على الرغم من إقحامه التغيرّ، أي التاريخ، في الميتافيزيقا، مجدِّدًا قوّة المنطِق ودوره في الفلسفة، ومُحدثًا زلزالًا في الفكر حرّك ركائزه محوّلًا فيها، غابت عن هيغل عينيّة الأشياء، أي وجودها ههنا.

نبقى إذًا، مع هيغل، في الميتافيزيقا كما تبلورَت ابتداءً من اكتشاف أوغوسطينُس للإنسان الباطن ثمّ بالأخصّ في الحداثة الفلسفيّة في التأمّلات الديكارتيّة، أي في اليقين. يفسّر هايدغر في فترة كتابته **هيغل ومشكلة الميتافيزيقا** ذاتها، في الدورة التعليميّة في فرايبورغ (1930-1931)،

[1]-GA, Bd. 80, p. 290 : „Sichselbstbegreifen ist Freiheit.“

[2]-GA, Bd. 80, p. 288.

[3]-GA, Bd. 9, p. 437 : „Wenn die Thesis durch die Antithesis negiert, diese ihrerseits durch die Synthesis negiert wird, wo waltet in solchem Verneinen das, was Hegel « die sich auf sich beziehende Negativitt» nennt. Sie ist nichts Negatives. Die Negation der Negation ist vielmehr diejenige Position, in der sich der Geist durch seine Ttigkeit selbst als das Absolute setzt.“

[4]-[38]- GA, Bd. 80, p. 288 : „Das Wesen der Vernunft, das, was sie ist, ihre Wahrheit, ist Geist… nicht mehr relativ, nicht mehr etwas Beziehungsweises, aber zugleich Ermglichung der Relativitt, ist er das Absolute.“

معلّقًا على **فينومينولوجيا الروح**: «**فينومينولوجيا الروح** لهيغل هي... العَرْض الذاتيّ المطلَق الّذي يتطلّبه الإشكال الموجِّه والأساسيّ للفلسفة الأوروبيّة... والعقل (ratio، لوغوس)... وجد هيغل الفاعليّة في الروح المطلَقِ[1].» مع التغييب الضمنيّ للعينيّة وراء التغيرّ المتّجِه نحو المطلَق هناك توجّهٌ لا يسائل أساس العينيّة، أي كونها متناهيةً. هناك بالطبع -ولسبب اهتمام منهج هيغل بالتاريخ والتغيّر- توجّهٌ متعمّدٌ وأساسيٌّ نحو المتناهي، جاعلًا منه أحد اهتمامات المنطق المحرِّك/المتحرِّك الأساسيّة. ولكن، وهنا بيت القصيد، المتناهي ليس هدف الفكر الهيغليّ؛ بل هو ما يجب تجاوز، فيؤكّد هايدغر في الدورة التعليميّة ذاتها، حيث يقول: يسعى هيغل، في **فينومينولوجيا الروح** إلى «تجاوز المعرفة المتناهية مستوليًا على المعرفة اللامتناهية[2]»، اللامتناهي يظهر عندها لا كنقيض المتناهي، ولا كاستحالةٍ للتحديد العينيّ، بل كحقيقة المتناهي التي تبيّنها ديالكتيكيّة الأطروحة-النقيض-التوليف: «اللامتناهي الحقيقيّ للمتناهي عند هيغل هو الانتماء المشترك للسعادة والحزن[3]»، أي ما يوفّق بين اليقين الحزين واليقين السعيد، كما يظهران في **فينومينولوجيا الروح**. علم المنطق هو تتويج وتحقيق هذا التوافق في أعلى ما يصل إليه، أي في اللوغوس كقول وفعل المطلَق. ما بدأ من الفكرة وأدخلها في التاريخ ترك العينيّة في نهاية المطاف جانبًا، وترك معها السؤال عن المتناهي، ليصل إلى قمّة الميتافيزيقا، أي المطلَق، يحقّقه في الفكر والعمَل ولا يخرج منه، وتبقى الهيغليّة في الميتافيزيقا بامتيازٍ.

السؤال الأساس

هذا الانكماش الحادّ الّذي تفرضه الميتافيزيقا في تاريخها، بقي فيه هيغل كذروةٍ وكونيّة، لأنّه لم يسأل السؤال الأساس، ال(Grundfrage) الّذي تتضمّنه. هنا تكمن حقيقة التساؤل عن هيغل كتساؤلٍ مرافقٍ له، كما حدّدنا في البداية: «مع هيغل، نسأل هذا السؤال الأساس[4]...»

[1]-GA, Bd. 32, p. 42 : "Hegels »Phnomenologie des Geistes« ist… sie die aus dem Leit- und Grundproblem der abendlندischen Philosophie geforderte… in eine bestimmte Richtung gezwungene absolute Selbstdarstellung der Vernunft (ratio - λόγος)... Wirklichkeit Hegel im absoluten Geist gefunden hat."

[2]-GA, Bd. 32, p. 16 : „… das endliche Wissen zu überwinden in der Gewinnung des unendlichen Wissens."

[3]-GA, Bd. 32, p. 108: "*Die Zusammengehrigkeit von Unglück und Glück*..."

[4]-GA, Bd. 80, p. 282 : "*Wir fragen mit Hegel jene Grundfrage*..."

ونسأل الآن : ما معنى ذلك؟ ما هو هذا السؤال؟ وما الّذي حصل له في الميتافيزيقا كما نعرفها؟ ما يميّز السؤال الأساس هو أنّه «ما أن نسأله بالفعل، حتّى يجعل من الميتافيزيقا مشكلةً، ما يؤدّي إلى تحويل الفلسفة بكاملها[1]». السؤال الأساس، ليس إذًا السؤال المؤسِّس فقط، ليس معناه معنى ما بُنِيَ عليه فقط، لا يبقى في داخل الميتافيزيقا وتطوّرها فقط. نعم، هو أساسٌ حصلَت منه انطلاقةٌ أعطت الميتافيزيقا وما ارتكز عليها، ولكنّه أيضًا أصلٌ أوّلُ حمل الإمكانيّات الفكريّة التي لم تأخذها الميتافزيقا في توجّهها الصارم على عاتقها. لهذا السؤال هنا ميزتان علينا التشديد عليهما، هما: أوّلًا سؤالٌ يخصّ الميتافيزيقا بأسرها، وثانيًا هو سؤالٌ ما أن نتعرّف إليه فنسأله مجدَّدًا حتّى تتحوّل الفلسفة، بل وقد تختفي الميتافيزيقا في طيّات تساؤلاتها الجديدة، فيكون السؤال الأساس التحضير لفكرٍ آخَر، أكثر أوّليّةً وأصالةً. السؤال هو سؤالٌ فلسفيّ بامتيازٍ، بل هو أهمّ أسئلة الفلسفة بما أنّه تفسيرٌ يذهب «إلى أعمق الحاجات الطارئة الملازمة لوجود الإنسان[2]». السؤال «يخصّ الكائن ككائن: هو يهدُف إلى كينونة الكائن... سؤال الميتافيزيقا الأساس ليس «ما هو الكائن ككائن؟»، بل «ما هي الكينونة ككينونة؟» باختصار: سؤال الميتافيزيقا الأساس هو الّذي يسأل عن جوهر وعمق جوهر ما يجعل الكائن يكون ككائن، مهما يكن الكائن ومهما تكن طريقة وجوده[3]»، هذا السؤال لم تسأله الميتافيزيقا منذ بدايتها، أو أجابت عنه دون أن تسأل عمّا يحمل جوابها من تساؤلٍ هو في صلب الكينونة، فكان جوابها انحجابًا أكبر للسؤال الأساس. أجابت الميتافيزيقا: «الكينونة هي: οὐσία (أوسيا/جوهر)، [و]هذا الجواب بقي خارج التساؤل؛ لا سؤال بعد ذلك إلّا عن معرفة ما هي ال οὐσία (أوسيا/جوهر)، وكيف يمكن تحديدها بشكلٍ أكثر دقّةً[4]»، فبقيت الكينونة بذاتها خارج السؤال طوال تاريخ الفلسفة.

[1]-GA, Bd. 80, p. 282 : "… wenn sie wirklich gestellt wird, die Metaphysik zum Problem werden lt, d.h. die Philosophie im Ganzen verwandelt."

[2]-GA, Bd. 80, p. 281 : "… innerste Not der Existenz des Menschen."

[3]-GA, Bd. 80, p. 303, 304 : „… gefragt ist nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden… Die Grundfrage der Metaphysik lautet nicht : Was ist das Seiende als solches ?, sondern : Was ist das Sein als solches ?, kurz : Die Grundfrage der Metaphysik ist die nach Wesen und Wesensgrund dessen, was das Seiende, was und wie immer es sein mag, als Seiendes seint."

[4]-GA, Bd. 80, p. 303 : „Die gefallene Antwort selbst, da Sein οσία sei, bleibt auer Frage ; gefragt wird nur noch, was die οσία sei und wie sie nںher zu bestimmen sei.»

أمّا في إتمام الفلسفة في ميتافيزيقا هيغل، فبقي «في الحقيقة هذا السؤال بالضبط غير مسؤول، كما كانت الحال في كلّ الميتافيزيقا من قبله[1]»، فقد بقي هيغل في السؤال عن ال οὐσία (أوسيا/جوهر) دون أن يدخُل في الكينونة بذاتها. بقيت الكينونة عنده مبنيّةً على الοὐσία (أوسيا/جوهر)، واضعًا هيغل إياها كموضوع للمعرفة الخالصة، أي المطلَق، الّذي -كما رأينا- يحتوي فيه اللامتناهي على المتناهي، أي على التاريخ، وينهيه. من هنا بالطبع الحاجة إلى تكرار وإعادة السؤال، بدءًا من الاتّجاه الّذي أخذته ال(Leitfrage) (السؤال الموجِّه/المرشِد)، وذلك بشكلٍ يبيِّن لأوّل مرّةٍ ما هو مخفيّ في باطنها: «الإمكانيّة الوحيدة المتبقيَّة هي إعادة السؤال الموجِّه التقليديّ - ما هو الكائن؟ - ولكن شرط أن يقود السؤال إلى التساؤل الكامن والمخفيّ فيه، لكي يتبلور ويحصل السؤال العينيّ عن الجوهر والعمق الّذي يتجلّى فيه جوهر الكينونة[2].» فيقول هايدغر، في الفترة ذاتها:

«... الإشكال الموجِّه للفلسفة القديمة هو السؤال (τί τὸ ὄν)، ما هو الكائن؟، وهذا السؤال الموجِّه، يمكننا أن نحوّله إذا ما فرضنا عليه في البداية الشكل الأوّليّ للسؤال الأساس: ما هي الكينونة؟[3]».

هذا التحوّل يصبح لاحقًا وثبةً نوعيّةً عند هيادغر، ولكن نبقى هنا في ما حصل قبل الكينونة والزمان ومكَّن كتابته[4]: التحوّل هو في التركيز على الكينونة بدلاً من الοὐσία (أوسيا/جوهر). الّذي يحصل عندها هو مركزيٌّ وضروريٌّ لقيام فكرٍ جديد. ما يحصل بالفعل في هذا التحوّل هو تجلٍّ، ذلك التجلّي الّذي أراده هايدغر في بداية المحاضرة: «**البدء بالفعل من بداية هذا المنطق. وعندها، ما يميّزه يقفز أمام أعيننا بشكلٍ يمكننا قراءته بوضوح[5]**».

[1]-GA, Bd. 80, p. 282 : "… die Frage, die… in der Metaphysik Hegels - und damit aller Metaphysik vor ihm - ungefragt geblieben ist."

[2]-GA, Bd. 80, p. 317 : „Es bleibt nur die Wiederholung der überlieferten Leitfrage : Was ist das Seiende ?, aber so, da sich dieses Fragen auf den ihr verborgenen zugrundeliegenden Grund zurückbringt, d.h. so, da die konkrete Frage nach dem Wesen und Wesensgrund des Seins zur Ausarbeitung und wirklichem Geschehen gelangt« .

[3]- GA, Bd. 32, p. 59 : „Das Leitproblem aber der antiken Philosophie ist die Frage τί τὸ ὄν? Was ist das Seiende? Und diese Leitfrage knnen wir verwandeln zunchst in die Vorform der Grundfrage: Was ist das Sein?"

[4]-Otto Pggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen : Neske, 1963), p. 161.

[5]-GA, Bd. 80, p. 284 : „… wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen. Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen."

يسأل هايدغر إذًا: «**ما هو جوهر الكينونة...؟ ما هو العمق الّذي يمكن لهذا الفهم أن يقوم عليه؟**» والجواب واضحٌ الآن، متجلٍّ: هذا العمق «هو الزمان[1]».

فتح سؤال الزمان

كما رأينا، الجواب النهائيّ عن السؤال «ما هي الكينونة؟» كان وبقيَ «الكينونة هي ال οὐσία.» وبقي معه السؤال عن الكينونة ككينونةٍ دون جوابٍ أو تساؤلٍ متجدِّدٍ. غاب مع هذا الجواب ما حملته الأليثيا (الحقيقة)، ἀλήθεια، كما كرّره هايدغر لاحقًا في تحليله لاستيعاب هيغل للفلاسفة الإغريق في نظامه. الἀλήθεια (أليثيا، حقيقة) تحمل في أصولها لغزًا[2]، tsel،R، هو قول الكينونة في صمتها الحقّ الّذي تمّ إسكاته ونسيانه لاحقًا، فقامت الفلسفة ومذاهبها على هذا النسيان. تحوّلَت الἀλήθεια (الأليثيا، الحقيقة) إلى certitudo (يقين) وإلى حساب، (calculation)، يقوم به العقل، (ratio). الكشف الذي أشارت إليه ἀ (ألِف) السَلب اختفى، وتوارى معه إمكان السؤال عمّا يحقّق الكشف دون أن يُكشَف بنفسه، أي الكينونة[3]. ولكن، يبقى اللغز في طيّات تعريف الميتافيزيقا وهيغل معها للἀλήθεια (الأليثيا/الحقيقة). يشير هايدغر في «هيغل والإغريق» إلى ذلك، فيقول:

هيغل يختبر الكينونة عندما يفهمها كالمباشَر غير المحدَّد، ما تضعه الذات المحدَّدة والمتصوِّرَة. لهذا السبب لا يمكنه أن يفصل الكينونة بمعناها الإغريقي، الεἶναι، عن علاقتها بالذات وتحريرها في جوهرها (Wesen) الخاصّ. ولكن، هذا [الجوهر] هو الحضور (Anwesen) الّذي يخرج من انحجابه (Verborgenheit) ويبقي نفسه في اللاانحجاب (Unverborgenheit) أمامنا[4].

[1]-GA, Bd. 80, p. 317 : “Was ist das Wesen des Seins… ? Auf dem Grunde wovon ist dieses Seinsverstندnis mِglich ? Auf dem Grunde der Zeit.”

[2]-“***Hegel und die Griechen***”, in Wegmarken, GA, Bd. 9, p. 440 : “… die ἀλήθεια ist das Rنtsel selbst - die Sache des Denkens.” «الλήθεια هي اللغز بذاته - مسألة الفكر.»

[3]-أشير هنا بالطبع إلى الدراسة الّتي خصّصها هايدغر لأسطورة الكهف :

”Platons Lehre von der Wahrheit”, in Wegmarken, GA, Bd. 9.

[4]-GA, Bd. 9, p. 441: „… Hegel erfhrt das Sein, wenn er es als das unbestimmte Unmittelbare begreift, als das vom bestimmenden und begreifenden Subjekt Gesetzte. Er kann demgem das Sein im griechischen Sinne, das εἶναι nicht aus dem Bezug zum Subjekt loslassen und es in sein eigenes Wesen freigeben. Das aber ist das Anwesen, d. h. das aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor-Whren.“

للكينونة تاريخٌ له صفتان أساسيّتان، هما الاختفاء المتزايد وراء تراكم المفاهيم الميتافيزيقيّة، والفهم المحدَّد لها في كلٍّ من المذاهب الفلسفيّة، وهو فهمٌ تقوم عليه ويسود في كلّ ثناياها. فهم هيغل للكينونة هو «المباشَر غير المحدَّد»، «unbestimmte Unmittelbare». هذا يعود إلى تكرار ما ذكرناه أعلاه، أي إنّ إقحام التاريخ في الكينونة عند هيغل لم يرافقه اهتمامٌ بالعينيّة والكائن العينيّ في تحديداته، بل كان وبقي اهتمامًا مثابرًا في ما هو غير محدَّدٍ، فتوجّه المذهب وروحه، في نهاية المطاف، نحو المطلَق. مع ذلك، في جوهر الكينونة ك εἶναι (فِعل الكينونة / كانَ)، يبقى السؤالُ الأساس موجودًا، فيظهر لمن يسأل ابتداءً من أصل الكينونة، في تحديدها كـAnwesen. ما يقوله هايدغر هنا، في سنة 1958، هو امتدادٌ لما أكّده في سنة 1930. فلنعُد إذًا إلى «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» ! :

الجواب القائل إنّ الكينونة هي الـοὐσία (أوسيا/جوهر) بقي نفسه خارج السؤال... ولكن ألا يجب على السؤال أن يأخذ أصالةً أكبر فيذهب أبعد سائلًا: لِمَ قول: كينونةٌ، يعود إلى قولِ: حضورٌ دائمٌ؟

إذا كان جوهر كينونة الكائن (Wesen des Seins des Seienden) قد تمّ تصوّره(begriffen)، في الزمن القديم وما تبعه، كجوهرٍ حاضرٍ (Substanzialitنt)، مهما كان تحديده، إذا كان قد تمّ فهمه إذًا كحضورٍ دائمٍ (bestنndige Anwesenheit)، هناك مع هذا التحديد للكينونة التفات نحو الزمان[1]. في صلب الـοὐσία (أوسيا/جوهر) إذًا ثمّة قولٌ عن الزمان، بل ويقوم تحديد الـοὐσία (أوسيا/جوهر)، أينما يكون في تاريخ الميتافيزيقا، دائمًا ومنذ البداية على الزمان. الجواب المخفيّ في الجواب هو العلاقة الأولى والدائمة بالزمان. يقول هيغل ما تقوله الميتافيزيقا: الجوهر الفرديّ هو حضورٌ دائمٌ، و«ما هو دائمٌ هو «دومًا» (immer)؛ الحضور هو الحاضر (Anwesenheit ist Gegenstand). الحضور والحاضر صفتان معيَّنتان للزمان[2]». ذكّر هايدغر، في الفترة ذاتها، بأنّ هيغل قد اهتمّ بالزمان،

[1]-GA, Bd. 80, p. 303 : „Die gefallene Antwort selbst, da كSein οὐσία sei, bleibt auer Frage… Aber mu nicht ursprünglicher gefragt werden, warum heit Sein soviel wie bestنndige Anwesenheit? Wenn in der Antike und fortan das Wesen des Seins des Seienden wird als Substanzialitt, mag diese wie immer bestimmt sein, d. h. als bestنndige Anwesenheit, so ist bei dieser Bestimmung des Seins der Hinblick genommen auf die Zeit.“

[2]-GA, Bd. 80, p. 305 : “Bestنndig ist das “Immer”. Anwesenheit ist Gegenwart. Immer und Gegewart sind bestimmte Charaktere der Zeit.”

ولكن كان اهتمامه بالماضي فقط، وبالأخصّ بقي هذا الاهتمام منطقيًّا ـ ديالكتيكيًّا. نقرأ في «**فينومينولوجيا الروح**» لهيغل : «دون شك يتكلّم [هيغل] أحيانًا عن الكينونة-الماضية[1]»، ولكن، مهما كان كلامه عن الماضي، فهو «يحدّد الزمان كما يحدّد الأنا، أي منطقيًّا-ديالكتيكيًّا، على ضوء تصوّرٍ للكينونة قد قُرِّرَ مسبَقًا[2]». هذا التصوّر هو بالطبع اعتبار الكينونة حضورًا، ما يحجب أصلها وفحواها. حدّد هيغل الزمان ابتداءً من هذا الفهم للكينونة، لا الكينونة من خلال فهمٍ لأصلها في الزمان، بهذا المعنى بقي الزمان غائبًا لصالح المطلَق. على أيّ حالٍ يتّضح إذًا السؤال الأساس: هو التساؤل عن العلاقة الوطيدة بين الكينونة والزمان[3]، وهو السؤال المخفيّ وراء التحديد المنطقيّ-الديالكتيكيّ للأنا[4] في «هنا» فارغ، إذ ال«هُنا» عند هيغل «لا يلتفت أبدًا نحو هذا الشيء الّذي هو في كلّ مرّةٍ الشيء الذي هو هنا. الهُنا يتطلّب ما هو هنا، ولكنّه مع ذلك يصدّه دائمًا. فيبقى الهنا الفارغ واللامبالي، البساطة المنقولة، أي الكونيّة - تمامًا كالآنيّة[5]». يمكن الآن اختصار نقد هايدغر لهيغل في ما يخصّ مسألة علاقة الكينونة بالزمان بالآتي: الكينونة عنده، مثلها عند القدماء، هي للدخول الدائم في الحاضر الخالي، الجوهر غير الزمانيّ، وهذا الفهم للكينونة لا يشكّل عنده مشكلةً في ما يخصّ إمكانيّته الباطنة، أي الكينونة والزمان[6]. نضيف أنّ التغيرّ عنده هو لحظةٌ، ولكنّها لحظة الكينونة كأبديّةٍ، وأنّ الذاتيّة عنده هي الجوهريّة، وهي ذاتيّةٌ لا تؤدّي إلى الزمان، المتناهي، البشريّ، بل هي مطلَقَةٌ، الروح المطلَقُ والمفهوم[7]. مع ذلك، ومن هذا المنطلَق بالذات، يصبح سؤال الزمان ملحًّا في التفكير النقديّ الّذي يرافق هيغل؛ إذ نسأل، ويسأل هايدغر: عندما أفكرّ مع هيغل بالأبديّة، فابتداءً

---

[1]-GA, Bd. 32, p. 116 : “Hegel spricht zwar zuweilen... vom Gewesensein...”

[2]-GA, Bd. 32, p. 116 : “Hegel die Zeit ebenso bestimmt wie er das Ich bestimmt, d. h. logisch-dialektisch, aus der schon vorausentschiedenen Idee des Seins.”

[3]-GA, Bd. 80, p. 305 : “Oder ist gerade diese Frage nach dem Zusammenhang von Sein und Zeit die Grundfrage in der Tat.”

(«أو قد يكون بالفعل هذا السؤال عن العلاقة الوطيدة بين الكينونة والزمان هو السؤال الأساس»)

[4]-GA, Bd. 32, p. 116.

[5]-GA, Bd. 32, p. 89 : „Aber indem es dergleichen verlangt, kehrt es sich doch gerade nie an das Diesige selbst, das je das Hiesige ist. Das Hier verlangt das Hiesige und stt es doch als je dieses von sich. Es bleibt das leere und gleichgültige Hier, die vermittelte Einfachheit, d. h. die Allgemeinheit - wie das Jetzt.“

[6]-GA, Bd. 80, p. 305 -306.

[7]-GA, Bd. 80, p. 311.

من أيّ أفقٍ ذهنيٍّ أنا أفعل ذلك[1]؟ هيغل يحدّد الأبديّة كحاضرٍ مطلَق[2]، هي إذًا حاضُر: الأبديّة هي الحاضر، وبالتالي لكي نفهم الأبديّة علينا أن ننطلِق من الزمان.

السؤال الّذي لم يسأله هيغل، وذلك لطبيعة نظامه ولبقائه في الميتافيزيقا في إتمامه لها، هو التالي: كيف يمكن تصوّر الأبديّة أنطولوجيًّا؟ كما ولا يتساءل عن جوهر الحاضر كمختلفٍ عن الحضور. عندما نكتشف ذلك في مرافقته النقديّة، يسأل هايدغر: «أليست الأبديّة أكثر التناهي عمقًا[3]؟» ونكتشف مع هذا التساؤل الملحّ أنّ الزمان في الأبديّة، أي هو محتواها: «الزمان، هو بالضبط هنا، في الداخل وبأيّ طريقةٍ؟ هو ال«بِدون» (ohne)[4] »، هو ال«بدون»، أي هو ما يجعل من اللامتناهي لامتناهيًا، هو يعطي ال«بدون» نهايةً، وهذا العطاء أو الإعطاء هو بالضبط ما لم يره هيغل ولم يكن من الممكن له أن يراه من داخل نُظُم الميتافيزيقا. إعطاء الزمان لذاته هو السؤال الأساس، وهو أصل الأنطولوجيا المخفيّ. الزمان إذًا هو أصل ومفتاح الفهم، والكشف الأنطولوجيّ - هو مركز الكينونة وجوهرها. من هنا انطلق هايدغر، ومن هنا ظهرت إشكاليّة الكينونة والزمان. نضيف أخيرًا، أنّ ما يتبيّن بوضوحٍ في مجمَل هذه العمليّة النقديّة الّتي دخلنا فيها، أنّ من سأل ويسأل ويسائل جوهر الكينونة بهذه الطريقة الكاشفة الفينومينولوجيّة هو المتناهي بامتياز. ينتمي أو يعود جوهر الكينونة إلى المتناهي: «المطلَق لا يعرف كينونة الكائن. ليس هناك من كينونةٍ وفهمٍ للكينونة إلّا حيث هناك تناهٍ للدازَين (Dasein)[5]...». ليس على الوعي بالذات أن يتجاوز نفسه، أي كونه متناهيًا، لكي يصل إلى اللامتناهي، فبذلك يخسر الكينونة والهنا والزمان؛ بل عليه أن يبقى ويسأل ابتداءً من ذاته كمتناهٍ بامتيازٍ، أي كإنسانٍ. فيقودنا أخيرًا السؤال عن الكينونة إلى السؤال عن الإنسان.

---

[1]-GA, Bd. 80, p. 311.

[2]-GA, Bd. 80, p. 313.

[3]-GA, Bd. 80, p. 315 : “Ist am Ende der Begriff der Ewigkeit nicht der Begriff der tiefsten Endlichkeit, der Endlichste aller Begriffe ?”

[4]-GA, Bd. 80, p. 315 : “Darin die Zeit und gerade sie. In welcher Weise ? Das «ohne».»

[5]-GA, Bd. 80, p. 319 : «Das Absolute kennt kein Sein des Seienden. Sein und Seinsverstندnis nur, wo Endlichkeit des Daseins.»

إعادة فتح سؤال الإنسان

نعرف الآن، بعد هذا المسار المتسائل، أنّه إذا ما أردنا أن نفهم الكينونة، فعلينا أن ننطلق من الزمان: الزمان مفتاح فهم الكينونة، ولكن «ليس الزمان شيئًا أبدًا، بل هو نفْسٌ، ذات[1]» من هذا المنطلَق، يستنتج هايدغر:

إذا كانت الكينونة تُفهَم ابتداءً من الزمان، بل وإذا كان من الضروريّ أيضًا أن تُفهَم بهذا الشكل، ولكن إذا كان... الزمان ليس شيئًا هنا أمامنا أو موضوعًا، بل هو بالعكس يتخبّط (treibt) في نفس الإنسان، في قلب الذات، فبلورة السؤال الأساس للميتافيزيقا بمعنى مشكلة الكينونة والزمان تصبح سؤالًا يخصّ الإنسان[2]. السؤال الأساس يخصّ إذًا الإنسان ومفتاح فهمه والتوسّع به هو في الإنسان. ولكن، هذا الإنسان ليس موضوع الأنثروبولوجيا أو حتّى البسيكولوجيا أو علوم الطبيعة على أنواعها، وليس بالطبع ما يدرسه علم الاجتماع. السؤال عن كينونة الكائن-الذات، أي الإنسان، هو غائبٌ عن كلّ أوجه الذات الحديثة؛ لأنّه «في الفلسفة الحديثة تصبحُ الذات (الوعي) مركز «الإشكاليّة»[3]؛ ذلك لأنّ ديكارت لا يصل إلى الأنا (ego) تحت ضغط سؤال جوهر الكينونة وبالتالي... الزمان،» بل وعلى العكس، ما يوجّه طريقة تساؤله يأتي من سعيه إلى الوصول إلى «أساسٍ حتميٍّ مطلقٍ للعلم، وبالتالي للمعرفة الفلسفيّة - [4]fundamentum inconcussum et absolutum.» السعي إلى اليقين المطلَق هو الّذي وضع الأنا في الموقع المركزيّ الّذي يحكم على الموضوعات والأشياء، فتكون «الكائن الحتميّ بامتيازٍ[5]». هذه الذات-الحتميّة هي الّتي بقيت وتوسّعت في الفلسفة الحديثة، من

[1]-GA, Bd. 80, p. 305- 306 : «***Zeit aber kein Ding, sondern Seele, Subjekt***.»

[2]-GA, Bd. 80, p. 307 : „Wenn Sein aus der Zeit verstanden wird, ja vielleicht notwendig verstanden werden mu , Zeit aber nicht… ein vorhandenes Ding und Objekt ist, sondern in der Seele des Menschen, im Subjekt ihr Wesen treibt, dann wird die Ausarbeitung der eigentlichen Grundfrage der Metaphysik als das Problem von Sein und Zeit einer Frage nach dem Menschen.“

[3]-GA, Bd. 80, p. 309 : «… im Beginn der neuzeitlichen Philosophie und der von ihr begründeten Vorrangstellung des « Subjekts auftaucht.»

[4]-GA, Bd. 80, p. 309 : „Denn Descartes stt auf das ego nicht unter dem Zwang der Frage nach dem Wesen des Seins und gar … nach der Zeit, sondern er ist in seinem Fragen primىr geleitet von der Sorge, ein absolut gewisses Fundament… der philosophischen Erkenntnis in erster Linie zu gewinnen - fundamentum inconcusuum et absolutum.“

[5]-GA, Bd. 80, p. 309 : «… ***das schlechthin gewisse Seiende***...»

ديكارت إلى فلسفات الذات والفلسفات المثاليّة، أي فيخته (Fichte) وشيلينغ (Schelling) وأخيرًا هيغل الّذي شكّل ذروتها[1].

كلّما عظُم شأن اليقين المطلَق وتطوّر تحديده وتوسّع نطاق حكمه على الموضوعات، كلّما هرب السؤال الأساس أمام الفلسفة أو خلفها بالأحرى. بقي صوت كانط وحيدًا، وبقي وحده في تخوم السؤال الأساس، كما بيّن هايدغر قبل سنةٍ من هذه المحاضرة[2]. خلاصة هذا الاكتشاف هو ما قاله هايدغر لاحقًا، في «هيغل ومفهوم التجربة»: «الوعي هو أرضيّة (Land) الميتافيزيقا الحديثة»، وهذه الأرضيّة قد «استولت على نفسها كنظامٍ للعِلم» وقاست نفسها بالكامل (ausgemessen hat)[3]»، وبالتالي، كما تشهد له محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» وكلّ أعمال هايدغر ابتداءً من الكينونة والزمان، لكي تتحرّر الفلسفة من وطء الوعي، يجب إزالة هذه الأرضيّة، وسحبها كما يُسحَب البساط من تحت رجلَي الفكر. نتيجة ذلك نعرفها في فكر هايدغر: هناك من ناحيةٍ عندها القبول بالهاوية، ال(Abgrund) الّذي يمكّن القلَق الحقّ في الكينونة والزمان[4]؛ ومن ناحيةٍ أخرى يصبح الانطلاق نحو فكرٍ يتجاوز الميتافيزيقا انطلاقًا يحتاج إلى القيام بوثبةٍ نوعيّةٍ فوق الفراغ الّذي تتركه نهاية الميتافيزيقا، وهي وثبةٌ تتطلّب شجاعة الدخول في المجهول، الّذي هو بالذات القول الحقّ للكينونة الزمانيّة في مجال الكائن-ههنا، الدازَين. هذه الوثبة نراها في الكتاب الأساسيّ الثاني لهايدغر بعد الكينونة والزمان، أي مساهمات في الفلسفة: في الحدث، حيث يرافقها ما يمكّن حصولها: القرار الشجاع، خطر خسارة العالم والإنسان، القلائل القادرون على القيام بها وبناء تاريخٍ جديدٍ للكينونة[5].

نرى الآن بوضوحٍ أنّ مرافقة هيغل الناقدة كشفت عن حاجةٍ ملحّة، إلى القيام بورشة

---

[1]-GA, Bd. 80, p. 309- 310.

[2]- في الكتاب الّذي خصّصه هايدغر لكانط والّذي صدر سنة 1929، ما يُدعى بالKant Buch.

Kant und das Problem der Metaphysik, GA, Bd. 3.

GA, Bd. 80, p. 309.

[3]-GA, Bd. 5, p. 201: „… das Bewutsein das Land der neuzeitlichen Metaphysik ist, welches Land jetzt sich selbst als « ***System der Wissenschaft*** » in den Besitz genommen und sich vollstndig ausgemessen hat.“

[4]-GA, Bd. 2, § 40.

[5]-GA, Bd. 65, § 1, 5, 40, 44- 49, 112, 115- 167.

عملٍ فلسفيّةٍ تخرج بالفكر إلى حقولٍ جديدةٍ خارج الميتافيزيقا ومن خلال الفينومينولوجيا الّذي يتوجّب تجاوزها بدورها. لم يعد تحديد الوعي ومجاله هو شغل الفلسفة الشاغل، بل اكتشاف الدازَين وإيقاظه، دون تفكّرٍ انعكاسيّ[1]، كفضاءٍ لكلّ الفلسفات[2]. لورشة العمل هذه اسم، هو الكينونة والزمان.

التجربة تأتي أحيانًا كثيرةً كشاهدٍ على فكرٍ يعيد النظر بالإنسان وعلاقته بالعالم. وإذا كان كانط قد جدّد مفهوم التجربة في نقديّته الّتي بيّنَت أخطاء التجريبيّة والعقلانيّة ووفّقت بينهما، فأصبح للتجربة شرطان أساسيّان، قبليٌّ-عقليٌّ وتجريبيٌّ؛ فقد قام هايدغر بتجديد التجربة بدوره لتكون في عينيّة الدازَين التاريخيّ وفي زمنيّته، أي في المتناهي. لم يكن لذلك أن يتمّ دون إعادة النظر بالتجربة كما وجدَت ذروتها الميتافيزيقيّة عند هيغل، أي دون مرافقة هيغل في منطقه الديناميكيّ وفي المتناهي الّذي ارتفعت به الروح نحو اللامتناهي، فوصلت إلى أبعد ما أمكن للميتافيزيقا أن تصل إليه، قبل أن تسقط وأن يفكّك هايدغر أسباب سقوطها وأشكاله وتداعياته. كشفت لنا محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» أنّه لم يكن لهذه العمليّة التفكيكيّة أن تحصل لولا القراءة النقديّة الجديدة لهيغل، الّتي تخلّصت من تاريخٍ طويلٍ لا نزال نتخبّط فيه هو تاريخ الهيغليّة اليمينيّة والهيغليّة اليساريّة في أوجهها الفوضويّة والماركسيّة.

[1]-GA, Bd. 80, p. 319.

[2]-GA, Bd. 80, p. 321.

فلسفة الإنكار، نقد نظر هيغل إلى الإسلام والشرق

محمود حيدر *

يقترب هذا البحث مما يختزنه العقل الغربيّ الحديث من ريبٍ حيال الآخر الحضاريّ والثقافيّ والدينيّ. ولئن أخذت «الريبة» الغربيّة بالظهور على هذا النحو النافي للغير بدءًا مما سُمّي بعصر التنوير، فقد وجدت أصولها المعرفيّة في قلب الفلسفة المؤسِّسة للحداثة. هذا البحث يسعى إلى تظهير ما يسميه الكاتب بـ «فلسفة الإنكار» من خلال ما ذهبت إليه تنظيرات ميتافيزيقا الحداثة حيال الشرق عمومًا والإسلام على وجه الخصوص. ولقد ارتأى مقاربة رؤية هيغل لتكون إحدى التمثلات المؤسِّسة لفلسفة الإنكار، وبما تنطوي عليه من إبطالٍ لمشروعيّة حضور الآخر في المنظومة الفلسفيّة والمعرفيّة للحداثة الغربيّة.

* * * * * * * * * * * * *

في عالمنا المعاصر تحيُّزان حضاريّان حيويّان، الغرب والإسلام، يتاخم أحدهما الآخر، متاخمة الضدّ للضدّ، ولا يلتقيان إلا لقاء النقيض للنقيض. وبحثنا يقوم على مقاربة هذه المتاخمة، وتأصيل طبيعة التقابل المعقّد والإشكاليّ بين هذين التحيُّزين، متَّخذين من البيان الفلسفيّ للحداثة عامّة، ومن خطبة هيغل على وجه الخصوص مجالًا لاستقراء تشكّلات الوعي الغربيّ

-المصدر: محمود حيدر، **فلسفة الإنكار، نقد نظر هيغل إلى الإسلام والشرق**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ

*- مفكر وباحث في الفلسفة والإلهيّات ـ لبنان.

حيال الإسلام والشرق، وعليه يسعى بحثنا إلى تظهير ما يختزنه العقل الفلسفيّ الغربيّ من تنظيرات سوَّغت للتعالي على كلّ ما لا ينتسب إلى نقائه الحضاريّ، وراحت توظّف منجزات الحداثة لفرض الغلبة عليه.

مؤدّى الفرضيّة التي يتأسّس عليها مسعانا، أنّ التفكير العنصريّ هو حيِّزٌ معرفيٌّ متأصِّلٌ في فلسفة التنوير. ولو كان من استدلالٍ أوّليٍّ على هذا المدّعى لتيسّر لنا ذلك في ما درج عليه عدد من الروّاد المؤسِّسين، فقد انبرى جمعٌ من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه[1] إلى هيغل[2]، وإلى من تلاهما من فلاسفة ومفكِّري الحداثة الفائضة، ليضعوا تصنيفًا هَرَميًّا للجماعات البشريّة، على مبدأ الأرقى والأدنى وجدليّة السيّد والعبد، الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظريّة النشوء والارتقاء الداروينيّة -على سبيل المثال- إلى فلسفةٍ سياسيّةٍ عنصريّة في الأزمنة المعاصرة. أمّا أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربيّة، فهي تلك التي تزامنت مع نموّ الإمبرياليّات العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديدًا باتجاه الجغرافيّات العربيّة والإسلاميّة. من تمظهرات هذا التمدّد على وجه الخصوص، ملحمة الاستشراق التي سرت كترجمةٍ صارخةٍ لغيريّةٍ إنكاريّة لم تشأ أن تنظر إلى كلّ آخرَ حضاريٍّ إلا بوصفه كائنًا مشوبًا بالنقص؛ لهذا ليس غريبًا أن تتحوّل هذه الغيريّة الإنكاريّة إلى عقدة «نفسٍ حضاريّةٍ» صار شفاؤها أدنى إلى المستحيل. وما جعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أنّ العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطٍّ موازٍ مع السلطة الكولونياليّة، ليعيدا معًا إنتاج أيديولوجيا كونيّة تنفي الآخر وتستعلي عليه[3].

المسألة الأكثر استدعاءً للنقاش في هذا الموضع، تتمثّل في التأسيس الميتافيزيقيّ لثقافة الغرب الحديث حيال الغير. فقد كان للتنظير الفلسفيّ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفعولًا حاسمًا في ترسيخ ثقافة الإنكار. وثمّة من المؤرّخين من عزا اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربيّة إلى تظافر عاملين:

---

[1]-Karl VON LINNE.

[2]-HEGEL))، خوليو أولالا، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزاليّة للعقلانيّة، ترجمة: كريم عبد الرحمن، فصليّة «**الاستغراب**» العدد الأوّل، خريف 2015.

[3]-محمود حيدر، الغيريّة البتراء، فصليّة «**الاستغراب**»، العدد العاشر»، شتاء 2018.

الأوّل: الذهنيّة الحصريّة لبعض مدوِّني الفلسفة لمَّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطٍّ ينتهي امتداده عند نقد المثاليّة الكانطيّة للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائيّ لدى رهطٍ من مفكّري أوروبا وفلاسفتها، حيث حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض.

مما ينبغي أن يذكر في هذا المنفسح ما انبرى إليه إيمانويل كانط حين قارَبَ مسألة الأعراق بتراتبيّةٍ هي أشبه بالطريقة التي قوربت فيها كائنات الطبيعة[1]:

فقد صنّف كانط المجموعات البشريّة وفق مراتبَ وصفاتٍ كالآتي:

ـ في المرتبة الأولى: يتّصف العرق الأبيض حسب كانط بجميع المواهب والإمكانيّات.

ـ في المرتبة الثانية: يتّصف الهنود بدرجةٍ عاليةٍ من الطمأنينة والقدرة على التفلسف، وهم مفعمون بمشاعر الحبّ والكراهية، ولديهم قابليّةٌ عاليةٌ للتعلّم. وأمّا طريقة تفكير الهنديّ والصينيّ، فإنها تتّسم بحسب كانط بالجمود على الموروث، وتفتقد القدرة على التجديد والتطوير.

ـ في المرتبة الثالثة: يتّصف الزنوج بالحيويّة والقوّة والشغف للحياة، والتفاخر، إلا أنّهم عاجزون عن التعلّم رغم أنّهم يحوزون على قابليّة التدريب والتلقين.

ـ في المرتبة الرابعة والأخيرة: يأتي سكّان أميركا الأصليّون، وهؤلاء غير قادرين على التعلّم ولا يتّسمون بالشغف، وهم ضعفاء حتى في البيان والكلام[2].

هذا هو رأي كانط الذي يُعتبر بداهةً من بين أشهر أربعة أو خمسة فلاسفة في تاريخ الغرب الحديث. سوى أنّ الأمر لم يقتصر عليه أو على من وافقوه على مدرسته من بعد، بل ثمّة من يؤيّد هذا الرأي من المعاصرين الذين يجهرون بعدم وجود فلسفةٍ غير غربيّةٍ، وأنّ الموروث الفكريّ لتلك الشعوب إنّما هو محض صدفةٍ تاريخيّة.

[1]-Bryan W Van Norden is Kwan Im Thong Hood Cho Temple professor at Yale-NUS College in Singapore, professor of philosophy at Vassar College in New York, and chair professor at Wuhan University in China. His latest book is Taking Back ***Philosophy: A Multicultural Manifesto*** (2017), with a foreword by Jay L Garfield.

[2]-Bryonvan Norden, Ipid, P,75.

معضلة الهويّة المنكِرة للغير

إنّها معضلةُ الهويّة التي تسلّلت إلى روح الحداثة، فأمسكت بها ولمّا تفارقها قط، ولسوف يُظهر لنا ذلك اضطرابَها المزمن أمام عالمٍ متعدّد الأديان والثقافات والأعراق، فقد تشكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كلّ تنوّعٍ حضاريٍّ باعتباره اختلافًا جوهريًّا مع ذاته الحضاريّة. ولم تكن التجربة الاستعماريّة المديدة في الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة سوى حاصل رؤيةٍ فلسفيّةٍ تمجّد ذاتها وتحتقر الغير. من أجل ذلك سنلاحظ كيف أنشأ فلاسفة الحداثة وعلماؤها أساسًا علميًّا معرفيًّا لشرعنة الهيمنة على الغير، بذريعة تمدينه وتحديثه.

ما يضاعف من المعضلة المشار إليها ظهور أعراض «أزمة هويتيّة»[1] عميقة الغور يعيشها العالم الغربيّ المعاصر، دون أن يدرك أبعادها وحقائقها الواقعيّة. تبرز هذه الأعراض بشكلٍ خاصّ في التوتّر الواضح بين تضخّم موقفه المرتبط بالحضارة الكونيّة، والطابع المحوريّ الذي تتّخذه أزمة الهويّة فيه، وكذلك في علاقته ببقيّة العالم، وحيث تُختزلُ هذه العلاقة بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنسانيّ، وفي قَلَقِهِ وضيقه الشديد حيال التنوّع الثقافيّ والإثنيّ والدينيّ[2].

نحن هنا لسنا بإزاء مُشكلٍ معرفيٍّ مستحدَث، فلطالما شكّل «العالم الغربيّ» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدةٍ حول وجوده وتعريفاتٍ شتّى لهويّته. جرى استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة إلى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهويّة التي رأى العالم الغربيّ نفسه ورآه العالم من خلالها، غير أنّ المفهوم الأنطولوجيّ الواقع في قلب تعريفه الذاتيّ، والذي استقت منه كلّ هذه العوامل معناها ومحتواها، هو مفهوم عالميّة حضارته، لقد طرح الغرب نفسه عبر التاريخ كمفهومٍ عالميٍّ، وبالتالي كنموذجٍ معياريٍّ وتعبيرٍ نهائيٍّ عن التطوّر البشريّ. ولقد بدا بوضوح أنّ جغرافية الغرب الأوّليّة التي تمثّلت تعيينًا بأوروبا أعطت لنفسها «رسالة تحضيريّة»[3]؛ ففي علاقة الغرب مع بقيّة شعوب العالم، بدت عدساته الثقافيّة مع الوقت

---

[1]-Crise Identitaire.

[2]-دودو ديان، **أزمة الهويّة في العالم الغربي**، ترجمة: رواد الحسّيني، فصليّة «**الاستغراب**» العدد الأول، خريف 2015.

[3]-Mission Civilisatrice، تحضيريّة: من حضرَّ أي أدخل في الحضارة أو جعل (ه) متحضّرًا، ترجمة كلمة (Civilisation) في صيغتها المصدريّة التفعيليّة.

مصبوغةً برؤيةٍ عالميّة. وهذا ما عرف بـ «العالميّة-المرآة»، التي تعتبر أنّ «كلّ ما يشبهني هو عالميٌّ». وقد انبنت رؤيته التاريخيّة للغيريّة على النظر إلى الآخر باعتباره كائنًا مختلفًا بصورةٍ جذريّةٍ. وعليه راح فلاسفته وعلماؤه، لا سيّما علماء الطبيعة، يقدّمون أساسًا علميًّا وفلسفيًّا لشرعنة «رسالته التحضيريّة» وفق هرميّة الثقافات والأعراق والأجناس حسب بعض علماء الاجتماع، فقد تبلورت «العالميّة المرآة» في الوعي التاريخيّ للغرب من خلال ثلاثة مجالات حديثة: حقوق الإنسان، والعمل الإنسانيّ، والاقتصاد[1].

ففي إطار ديناميكيّة المركزيّة التاريخيّة التي نصّبها نموذج الحضارة الغربيّ لنفسه، تكتسب عالميّة حقوق الإنسان شرعيّتها بفعل السمة العالميّة للنموذج الغربيّ نفسه. بمعنى أنّ الحضارة الغربيّة هي المكان الوحيد والمتميّز والحصريّ الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبّر عن المرحلة النهائيّة من التطوّر البشريّ؛ لذا صارت **الرسالة التحضيريّة** للغرب تعبيرًا طبيعيًّا عن هذه الشرعيّة الأنطولوجيّة. وعلى هذا النحو من التنظير والممارسة جرت ترجمة هذه الشرعيّة المدّعاة عبر خطبةٍ إيديولوجيّةٍ تقوم على مسلّمتَين حول علاقة الغرب بالعالم وهما:

الإيمان بعالميّة القيم الغربيّة.

المماثلة القطعيّة والتطابق بين حقوق الإنسان والقيم الغربيّة.

تأسيسًا على هاتين المسلَّمَتين، صار يُنظَر إلى أيّ معارضةٍ سياسيّةٍ للقيم الغربيّة على أنّها تشكيكٌ بعالميّة حقوق الإنسان، ومن الوقائع الدالة على ذلك استخدام الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان كأداةٍ إيديولوجيّةٍ تستهدف المعارضَين السياسيَّيْن التاريخيَّين للغرب: وهما العالم الشيوعيّ والعالم الإسلاميّ المستعمَر. ما يجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ نظريّة نهاية التاريخ التي أنتجتها النيوليبراليّة في نهاية القرن العشرين المنصرم، شكّلت التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالميّة- المرآة» من جهة كونها تسلّم بأنّ النصر الأيديولوجيّ النهائيّ سيكون لليبراليّة السياسيّة والاقتصاديّة.

لنر الآن كيف جرى التنظير الغربيّ حيال الشرق والإسلام، انطلاقًا من تظهير النموذج الأمثل للتاريخ البشريّ الذي اشتغلت عليه الهيغليّة وترسّخ عميقًا في الفلسفة السياسيّة المعاصرة...

[1]-دودو ديان، المصدر نفسه.

الشرق كآخرَ ناقصٍ

عند هيغل كما سنرى بعد هنيهة، سوف يظهر الشرق كآخرَ سلبيٍّ يعتريه النقص من الوجهين الأنطولوجيّ والفينومينولوجيّ، فالشرق ـ تبعًا للرؤيويّة الهيغليّة ـ ليس مجرّد تناظر جغرافيٍّ مع الغرب، وإنّما هو تحيُّزٌ جيو- دينيٌّ وحضاريٌّ نقيضٌ لروح الغرب.

في التراث الاستشراقيّ الذي حفر سبيله بالتوازي مع صعود الحداثة وبداية تشكُّل المركزيّة الأوروبيّة سوف نقرأ العلامات الكبرى التي تأسّس عليها وعي الغرب حيال الشرق عمومًا، وتجاه الإسلام على وجه الخصوص. من أبرز تلك العلامات، النظر إلى الشرق كنقيضٍ وجودي للغرب، أي بما هو الوجه المغاير للعقلانيّة، والعلم، والتطوّر، والنموّ الاقتصاديّ، والازدهار. وبتعبيرٍ آخر، لقد انبنى هذا الوعي على قاعدةٍ مؤدّاها أنّ كلّ عناصر التفوّق التي تحقّقت في الغرب كانت مفقودةً في الشرق. بنتيجة ذلك أهمل حقل البحث العلميّ الاجتماعيّ والسوسيولوجيّ بشكلٍ أساسيٍّ إجراء بحوثٍ حول التعقيد، والتغاير، والتحوّلات الكبرى في ما كان يسمى «الشرق»[1]. فمفاهيم مثل المجتمع المدنّي الإسلاميّ، والأيديولوجيّات السياسيّة الإسلاميّة، والإسلام الحديث، كانت مثار جدلٍ وتريُّب. وقد رفضها عددٌ من باحثي العلوم الاجتماعيّة المعاصرين والكلاسيكيّين، وهذا يعود إلى أنّ الشرق بما هو شرقٌ لم يتسنّ له أن يسري بصورةٍ طبيعيّةٍ في الوعي التاريخيّ الغربيّ، ذلك بأن ما ترسَّخ في هذا الوعي هو صورة شرقٍ انتجه الغرب وفق منطقِهِ وتبعًا لرغباته.

في حقبةٍ لاحقةٍ على هيغل بدا تصوّر عالم الاجتماع الأميركيّ من أصل ألمانيّ، ماكس فيبر[2]حول «السوسيولوجيا الخالية من القيم»[3]، امتدادًا لهذه العقدة حيال الشرق، كان فيبر يأخذ بفَرَضيّةٍ تقول إنّ حقل إنتاج المعرفة هو جزءٌ لا يتجزّأ من إنتاج الروابط السلطويّة في المجتمعات الحديثة، وهذه الفرضيّة نجدها أيضًا لدى الفيلسوف الفرنسيّ ميشيل فوكو[4]، وإن لم تندرج في السياق العنصريّ نفسه، ففي معرض تأصيله لهذه الفرضيّة يرى فوكو تلازمًا

---

[1]-كمالي، مسعود ، تصور الآخر: تمييز ممأسس وعنصريّة ثقافية، فصلية **الاستغراب**، العدد العاشر، شتاء 2018، ترجمة طارق عسيلي.

[2]-Max Weber.

[3]-For more discussion see, Lewis John (1975) ***Max Weber and value-free-sociology***, London: Lawrence and Wishart.

[4]-M Foucault.

بين السلطة والمعرفة، فحيث لا يوجد علاقةٌ سلطويّةٌ من دون القانون الملازم لحقلٍ معرفيّ، لا توجد معرفةٌ لا تسلّم بالعلاقات السلطويّة وتشكّل هذه العلاقات في الوقت عينه[1]. كذلك يؤكّد أنّ «السلطة تنتج معرفة»، فإحداهما تحتاج الأخرى من أجل المحافظة على النظام الذي يخدم السلطة والمعرفة معًا، وعليه فإنّ انتصار العقل هو انتصارٌ لتحالف السلطة والمعرفة. فالتحالف بين هذين الجناحين سيؤدي إلى وجود «الآخر»، الذي يمكن أن يكون هو نفسه «المجنون»، و«المجرم»، و«المنحرف». وهذه الثلاثيّة من النعوت سوف تُخلع على الشرق كنقيضٍ حضاريٍّ للغرب، وهكذا تظهر المعادلة على الشكل الآتي: الإنسان العاقل الحديث -حسب فوكو- هو حامل المعرفة والسلطة؛ لذا فإنّه يحتاج إلى الجنون من أجل تعريف العقل السويّ والحفاظ عليه، وعليه فلا فرق إن كان هذا «الإنسان العاقل» بنيةً حديثةً، أو تطوّرًا للإنسان العاقل القديم الذي تمتدّ جذوره إلى اليونان القديمة. فالعقل والجنون كانا وبقيا متلازمين كما يبيّن جاك ديريدا.[2] ويمكننا من خلال اتباع سير النقاش هذا، أن نقول إنّ تصوّر الغرب لذاته، كان مرتبطًا مباشرة وبالضرورة بالبنية المنحرفة لـ «الآخر»، وبالتالي فإنّ إيجاد نموذجَي الشرق والغرب هو أحد صيغ السيطرة الغربيّة التي وجدت في الاستشراق سبيلًا بيِّنًا لإنجاز مراميها، فالاستشراق خطابٌ مؤلّفٌ من شبكةٍ من تصنيفات وجداول ومفاهيم يتمّ من خلالها تعريف الشرق والسيطرة عليه في الوقت عينه، وكل هذا على قاعدةٍ تقول: «أن تعرف هو أن تُخضِع»؛ وعليه كان للثقافة العنصريّة الإمبرياليّة دورٌ حاسمٌ في تكوين التصوّر الغربيّ للإسلام وتحليل «المجتمعات الشرقيّة»[3]، وقد لاحظ إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق** السياسات الاستعماريّة والغربيّة المعادية للإسلام التي تشكلت بسبب التنميط الاستشراقي وكيف استخدمه الغربيّون كخطاب إخضاعي. فأوروبا التي عرَّفت الشرق كانت مطبوعةً بما يسمى الشرق، وكان لها علاقةٌ مزدوجة به، لم يكن هذا بسبب وجود الشرق على مقربةٍ من أوروبا؛ بل لأنّ أوروبا وجدت ضالَّتها هناك، في المستعمرات الأغنى والأقدم، مصادر حضارتها ولغتها، ومنافسها في الدائرة الثقافيّة، وواحدة من أكثر الصور الاعتياديّة لـ «الآخرين

---

[1]-Foucault Michel (1977) ***Discipline and Punish, The Birth of the Prison***, London: Penguin books Ltd.

[2]-لمزيد من المناقشة والمقارنة بين أفكار فوكو ودريدا حول الجذور القديمة للعقل أنظر:

Boyne Roy (1994) Foucault and Derrida, The Other Side of Reason, London: Routledge.

[3]- Daniel N. (1960) ***Islam and the West***: the Making of an Image, Edinburgh: Edinburgh University Press. Southern R. W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge: Harvard University Press.

الحقيقيّين». لقد بدأت أوروبا مشروعها السوسيو- بوليتيكيّ في تكوين هويّةٍ أوروبيّةٍ أو غربيّةٍ منذ مطلع القرن السابع عشر في كلّ شيء: العقلانيّة، والديمقراطيّة السياسيّة، والفردانيّة. وباختصارٍ، كان يفترض أن تبدأ أوروبا عند حدود اليونان مقابل الشرق - المجال الجغرافيّ العامر الذي قدّم إسهاماتٍ ثقافيّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً كبيرةً لكلّ العالم، فقد تبيّن أنّ كلّ الخصائص التي ساهمت في تمييز الغرب عن باقي العالم، مثل العلم، والفلسفة، والديمقراطيّة، كان لها جذورٌ في اليونان القديمة[1]. وكان ثمّة تجاهلٌ متعمّدٌ للتأثير غير الغربيّ أي التأثير الشرقيّ كما يسمّيه التراث الغربيّ لفلسفة العلم. وكما عبّر **كنغ**[2]:

«يبدأ كل تأريخٍ للفلسفة الغربيّة مع اليونانيّين، ويتجاهل أيّ تأثيرٍ إفريقيٍّ وشرقيٍّ على اليونانيّين القدامى. والأهم في هذا هو غياب الإشارة إلى الدور الذي قام به «تراث الأسرار» المصريّ والشرقيّ في تشكيل المقاربات والأفكار الفلسفيّة اليونانيّة»[3].

هيغل كمؤسِّس لفلسفة الإنكار

لم تفلح الحداثة في تجاوز الأفق الجيو- دينيّ لأوروبا وهي تصوغ فلسفتها السياسيّة، وحين أُبعدت الكنيسة عن عرشها السياسيّ ظلّت المسيحيّة حاضرةً ولكن بروحها الأيديولوجيّ في مجمل المنجزات المعرفيّة والفلسفيّة، سواءً ما تعلق منها بمعرفة ذاتها الحضاريّة، أو لجهة التعرُّف على صورة الآخر وما تعلّق بهذه الصورة من أحكامٍ. تلقاء هذا الحضور، سيظهر الإسلام في الفلسفة السياسيّة التي أسهم هيغل في رسم معالمها كآخرَ مستنكرٍ. ومع الهيغليّة بصفةٍ خاصةٍ تموضعت رؤية الغرب الفلسفيّ إلى الإسلام بوصفه شرقًا، ثم شيّدت على هذا التموضع تناظرًا بين غربٍ ممتلئٍ بلاهوته ومزهوٍّ بحداثته، وشرقٍ هو بالنسبة إليها مجرّد مكان فسيح لامتحان رغباتها.

في محاضراته التي ألقاها عام 1831 تعدّدت إشارات هيغل إلى الإسلام، لكنّه كان لا يزال بالنسبة إليه على هامش تاريخ الأديان[4]. في تلك المحاضرات لم تكن رؤيته للإسلام حاصل

---

[1]-For more discussion in this specific issue, see Emanuel Chukwidi Eze (1999) ***Race and the Enlightenment***.

[2]-King.

[3]-كمالي، مسعود، مصدر سبقت الإشارة إليه.

[4]-محمد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، **فصلية «الاستغراب»** العدد العاشر، شتاء 2018.

دأبٍ ذاتيٍّ في التعرّف على واحد من أبرز أديان الشرق؛ بل هو نتيجة تحقيقات استشراقيّةٍ ولاهوتيّةٍ في الغالب الأعم، فقد استعان هيغل ببعض هذه التحقيقات ليعزّز متونه بهوامش عن الشرق والإسلام في سياق محاضراته في فلسفة التاريخ، وما يجدر ذكره في هذا الصدد أنّ ما سُمّي بـ «علم اللاهوت المتحرّر» للقرن التاسع عشر، الناشئ عن التلاقي بين ليبراليّة المجتمع المدنيّ الأوروبيّ وبين علم اللاهوت الإنجيليّ، وقد وَجَدَ بشائره التاريخيّة تحديدًا في علم اللاهوت عند شلايرماخر وفي فلسفة الدين لدى هيغل.

لقد تناول هيغل تطوّر التاريخ البشريّ من زاويةٍ غايةٍ في العلمانيّة، حدث هذا في الوقت الذي كان فيه اهتمام الناس متوجّهًا أكثر فأكثر نحو هذا العالم، وليس نحو ذلك العالم. وعن طريق جعله الجلال الإلهيّ دنيويًّا بشكلٍ عميقٍ، وبشريًّا بدرجةٍ كبيرةٍ، أكّد في «محاضراته في فلسفة التاريخ» أنّ الروح المتميّزة تنسّق بين المجتمع البشريّ وبين ثقافته. وبالنسبة لهيغل يتعلّق الأمر فقط بتظاهراتٍ ومراحلَ للروح العالميّة، وهي منظّمةٌ وفقًا للمعيار الزمنيّ أو الدنيويّ؛ من أجل ذلك يقول في كتابه **فينومنولوجيا الروح** (في عام 1807) أنّ الروح العالميّة لا يمكن أن تحقّق إمكانيّاتها الكاملة إلّا إذا غاصت بنفسها في الشروط المحدّدة للمكان والزمان، وهي بهذا الشكل تتحقّق على أكمل وجه في العقل البشريّ[1] وطبقًا لرؤيّة هيغل فكلّ ما يجري في العالم يمكن بحثه على مستوى التطوّر التاريخيّ الذي يحمل معناه الخاصّ به ويحمل نهايته داخل ذاته. والتاريخ هو نوع من المشهد المسرحيّ، بمعنى تنفيذ أو تحقيق ذلك الموجود في حالة كُمون، ونهاية هذه العمليّة هي الحرّيّة التي يتمّ تعريفها بأنّها التحقيق الكامل لجوهر وجود الإنسان في الفنّ والفكر وفي الحياة السياسيّة. والسبل التي بها أو من خلالها تحقّق الروح ذاتها هي أهواء واهتمامات بعض أفراد البشر، ومن هنا فإنّ التاريخ البشريّ يتألّف من مراحلَ متباينةٍ، وفي كلّ مرحلةٍ من هذه المراحل تبدي الروح العلميّة ذاتها في إحساسٍ أو إرادةٍ قوميّةٍ خاصّة، وهذه الروح مسيطرةٌ في زمانها وعصرها، ولكن لها قيودها التي تتناقض مع تلك القيود التي تقيمها الروح الجديدة لدى شعب آخر، وإذا حدث شيء كهذا، فقد انتهى دور الإحساس القوميّ الذي كان قد برز في المرحلة السابقة[2].

---

[1]-عدنان سيلاجيتش، **مفهوم أوروبا المسيحيّة للإسلام** ، تاريخ الأديان، نقله عن اللغة البوسنية جمال الدين سيد أحمد، المركز القوميّ للترجمة ، القاهرة ـ الطبعة الأولى، 2016، ص 155.

[2]-راجع: هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ كما ينقلها سيلاجيتش**، المصدر نفسه، ص156.

ولكن أين المسلمون أو العرب في هذه العمليّة التاريخيّة؟

في منظور «فلسفة التاريخ الهيغليّة - ينتمي العرب والمسلمون إلى الماضي في إطار تطوّر الروح البشريّة، فقد حققوا مهمّتهم بالحفاظ على الفكر الفلسفيّ الإغريقيّ ونقله، أي بتسليم شعلة التطوّر الحضاريّ إلى الآخرين»[1].

قد يعود السبب في عدم دقّة التصوّر الهيغليّ حيال الإسلام ـ حسب عدد من الباحثين ـ إلى خلطٍ جهولٍ وقع فيه هيغل، فلم يميّز بين الإسلام والأتراك العثمانيّين، أو على نحوٍ أدقّ بين الإسلام بوصفه دينًا وحيانيًّا ورؤيةً شاملةً للوجود والحياة الإنسانيّة، وبين بعض الممارسات التاريخيّة لقسمٍ من أتباعه. ولقد كان على هيغل بوصفه فيلسوفًا كبيرًا أن يعمل على تحرير التصوّر الغربيّ للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له[2].

ومع أنه لم يفعل ذلك فقد اضطرّ هيغل في بعض أعماله الفلسفيّة إلى النظر إلى الإسلام كدينٍ أسوةً بنظره إلى اليهوديّة والمسيحيّة.

وعلى الرغم من أنّه لم يخصّص الإسلام بدرسٍ فائضٍ في محاضرته حول فلسفة الدين، إلا أنّ حديثه عن الشرق كان بمثابة أطروحةٍ شكَّل الإسلام أحد أبرز محاور هندستها الفلسفيّة، فالإسلام في نظره هو اتخاذ المبدأ الشرقيّ في أسمى صورة، ولكن معناه الحقيقيّ لا يتّضح إلّا متى وضع في فلسفة التاريخ الشامل، وبالتحديد في نطاق العلاقة بين الشرق والغرب الذي يشكّل الإسلام أحد طرفيها، وذلك باعتبار التاريخ مادّةً حيّةً قائمةً بذاتها ومؤكّدةً لوجودها من خلال تطوّرها الفعليّ، ولكنّها لا تزال بصدد اكتمال حلقتها الجليّة، بانتظار الشكل المنظّم، حيث تتحقّق وحدة الفكر والمادّة، ووحدة العقل والواقع. وهكذا جاءت تأمّلات هيغل عن الإسلام والشرق مشبعةً بأفكارٍ لا يستهان بها من الفكر التاريخيّ الغربيّ وتؤثر على العلاقات التي تحتكم إليها هاتان الثقافتان[3].

---

[1]-المصدر نفسه، ص158.

[2]-المصدر نفسه.

[3]-د. محمدي رياحي رشيدة، **هيغل والشرق**، دار ابن النديم ودار الروافد الثقافيّة، الجزائر، بيروت، 2012 ـ ص 13.

رؤية هيغل الجيو ـ تاريخيّة للإسلام

تنطلق الرؤية الهيغليّة للإسلام من منظور جيو - تاريخيّ للشرق، لتنتهي مقاربةً الإسلام كدينٍ في سياق معياريّةٍ مسبقةٍ تقوم على مركزيّة العرق الجرمانيّ من جهةٍ ومركزيّة المسيحيّة بصيغتها البروتستانتيّة من جهةٍ ثانيةٍ. لكن علينا قبل أن نعرض إلى الحكم الإقصائيّ الذي أصدره حيال الإسلام، بيان المنهج الذي تأسّست عليه رؤية هيغل للإسلام، وهذا ما تفترضه أمانة النقل والتحليل. في هذا الصدد سوف يكون علينا أن نلحظ المعياريّة المركّبة لتلك الرؤية، ونعني بها معياريّة الفيلسوف ومعياريّة المسيحيّ البروتستانيّ. في المقتبسات التالية من نصوصه النادرة حول الإسلام والشرق قد نتبين بعض النوافذ الآيلة إلى التعرّف على رؤيته ومواقفه في هذا الاتجاه:

أوّلًا: إنّ هيغل لم يبتعد عن الاستقراء الموضوعيّ للإسلام لما نبّه إلى التعامل معه لا كمجرّد ظاهرةٍ متواضعةٍ وإنّما كـ «دينٍ روحيٍّ مثله مثل الديانة اليهوديّة»، إلا أنّه لا يلبث أن يضعه في نفس تلك الديانة المسيحيّة.

ثانيًا: في بعض أعماله النادرة وخصوصًا في المحاضرات التي ألقاها حول فلسفة التاريخ يحاول هيغل الفصل بين الإسلام كديانةٍ ومنظومة قيم، وبين المسار التاريخيّ للامبراطوريّات التي أنشأها. إلا أنّه لم يتوصّل إلى المحلّ الذي يميّز فيه بعمقٍ بين ما يسمّيه الإسلام الأصليّ الحضاريّ الذي انسحب أو اختفى من على ساحة التاريخ العالميّ ودخل في هدوء الشرق ولامبالاته، وبين الامبراطوريّة العثمانيّة والحالة التي آلت إليها.

ثالثًا: يكاد لا يخفي إعجابه وتقديره لجوانب يراها نموذجيّةً في الإسلام مثل: **إنّ العرب في فترةٍ قليلةٍ من الزمن وجدوا أنفسهم متقدّمين على الغرب بكثير**[1].

عندما يقارن بين المسيرة الطويلة للغرب، في تطوّر التاريخ العالميّ من أجل تحضير الروح الملموس وبين التطوّر السريع الذي عرفه الشرق في الوصول إلى الروح المجرّد[2]، ترك للإسلام أن يقوم بدور «ثورة الشرق». وسنرى في محاضراته المشار إليها كيف يدرس هيغل الإسلام، لا

[1]-Hegel, Leçons sur L'histoire de la philosophie, tome 5, p 1018.

[2]-Hegel, Leçons sur la philosophie de L'histoire, p. 274.

باعتباره جزءًا من العالم الشرقيّ الذي اكتملت ثلاثيّته بالصين والهند وبلاد الفرس، والذي سبق تاريخيًّا العالم اليونانيّ - الرومانيّ، بل باعتباره جزءًا من العالم الجرمانيّ. وعلى حدّ تعبير ميشال هولين[1]، إنّ دخول الإسلام في العالم الجرمانيّ عند هيغل هو بمثابة المقابل لدخول المسيحيّة - الشرقيّة أيضًا في الأصل - إلى العالم الجرمانيّ بمؤسّساته وأخلاقه.

تلقاء هذه الإيماءات العابرة من الإقرار الهيغليّ بحاضريّة الإسلام في التاريخ الكلّيّ للشعوب، سنجد ما يعاكسه في النتائج التي آلت مقارباته إليها، فحين يعتبر هيغل أنّ ظهور الإسلام في التاريخ الكلّيّ هو النقيض لتطوّر العالم المسيحيّ، فإنّما لتأثره بما ذهب إليه فيلسوف عصره آنذاك شليغل. فالذي أراده الأخير، ليس فهمه لهذا الدين «العدوّ»[2]؛ بل البحث بعناية عن أيّ هوّةٍ مظلمةٍ خرج منها هذا الدين، والأضرار المفرطة التي أوقعت العالم المتحضِّر فيها[3].

إذًا، ثمّة مزيجٌ فلسفيّ - لاهوتيٌّ، يغطّي لهيغل مصادره المعرفيّة، ومن خلالها سيبني أحكامه على الإسلام والشرق. من هذه المصادر، يضيف الباحثون إلى شليغل كلًّا من فلسفة مونتسكيو[4] التي انطلقت من تعالي المسيحيّة على الديانات الكبرى في العالم، وفلسفة فولتير[5] التي مضت بعيدًا في صيغتها التكفيريّة للإسلام. ففي معجمه الفلسفيّ يضع فولتير مقالةً حول الإسلام تحت عنوان «الضروريّ»[6]، وفيها ما يفصح عن رفضٍ يكاد يصل درجة الإنكار الكامل لدين الشرق كما يقول.

الطابع الإنكاريّ للاهوت الهيغليّ

لا يتوقّف هيغل عند هذا الحدّ، فسيمضي ليبني على هذا التصوّر موقفًا لاهوتيًّا صارمًا[7] عندما ينظر إلى الإسلام باعتباره النفي الدقيق للديانة المسيحيّة في ما يتعلق بتصوّر وحدة الله والإنسان. في المقابل إذا كانت المسيحيّة هي ديانة المصالحة للوحدة في حقيقتها وفي حريّتها

[1]-Michel Hulin, Hulin M, ***Hegel et l'Orient*** , éd, Vrin, Paris, 1979, p. 135.

[2]-Ennemie.

[3]-Hegel, Leçons sur l'Histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1018.

[4]-Montesquieu.

[5]-Voltaire.

[6]-Nécessaire.

[7]-Hegel, Leçons sur la ***philosophie de la religion***, 3éme partie, p. 209.

المحسوسة، وإذا كانت تبحث عن تحقيق الوحدة بين الذاتيّ والموضوعيّ عند كلّ البشر، فإنّ الإسلام على العكس هو دينٌ يفرض الانفصال بين الموضوعيّ والذاتيّ والذي يبحث عن «إثارة المحبة للكائن الواحد الأحد عند البشر»[1]. بمعانٍ أخرى، الوعي الإسلاميّ، بالنسبة لهيغل هو ذروة النفي والفصل حسب زعمه، إنّه يمقت وينفي كل ما هو محسوس[2]. وإنّه الوعي الأكثر سلبًا للحرية، إنّه «الاتجاه المعاكس»[3].

لا يخرج التقرير الهيغليّ عن السياق الإجماليّ للاهوت المسيحيّ في إصداره أحكامه السلبيّة على الإسلام، ومثل هذا الحكم سيعطي انطباعًا أكيدًا على «مركَّبٍ عجيبٍ» يستحكم بعقل فيلسوفٍ كبيرٍ كهيغل في ما هو يعاين الشرق كجغرافيا والإسلام كدين، بوصفهما عدوًّا لمسيحيّة الغرب وهويّته الحضاريّة، فلو كان ثمّة من تفسيرٍ لهذه «الورطة الأيديولوجيّة» لفيلسوف «الروح الكلّيّ»، لظهر لنا ذلك على بيانات عددٍ من نقّاده الجدد، ومنهم ما ذكره الفيلسوف واللاهوتيّ الفرنسيّ إتيان غلسون (1884- 1979) من أنّ المنهج الهيغليّ المثير في تناسقه المعماريّ الظاهر، يعاني في جوهره من تناقضٍ عميقٍ بين وحدانيّة العقل الإنسانيّ ـ الذي تفترض فيه الهيغليّة الشموليّة والكونيّة ـ وبين القراءة العنصريّة والتراتبيّة لتجلّيات هذا العقل في شتّى الحضارات[4].

يتعدّى مصطلحَا شرق - غرب في فلسفة هيغل مدلولهما الجغرافيّ المحض، فالمصطلحان يكتظّان بجواهرَ عنصريّة - ثقافيةٍ متناقضةٍ، ويجعل من ثنائيّة شرق-غرب رديفًا عصريًّا للثنائيّات الكلاسيكيّة القديمة: يونانيّ-بربريّ، رومانيّ-بربريّ، وهي ثنائيّاتٌ تتنوّع بأسماء مختلفةٍ على مبدأ فلسفيّ تأسيسيٍّ يقوم على ثنائيّة السيّد بالقوّة والفعل، والعبد التابع في الجوهر والواقع، ووفقًا لهذه الفرضيّة سيقرّر هيغل أنّ الحضارات الشرقيّة هي عالم الغربة بالنسبة للعقل. فالشرق متاهة الروح الذاهب من المجرّد والمطلق إلى الطبيعيّ والمحسوس، ومثل هذا الارتحال الدراميّ للشرق يشهد على اختلاط الروح المجرّد بالطبيعيّ والمحسوس.

---

[1]-Ibid, p. 210.

[2]-Ibid, p. 210.

[3]-Hegel, Leçons sur la ***philosophie de L'histoire***, trad. Gibelin, 275.

[4]-عفيف فرّاج، **هيغل والاسلام**، غربة الروح الحرّة بين الشرق و«ثورته الإسلاميّة»، مجلة «الفكر العربيّ المعاصر»، العدد 33/ك1 1984، ك2 1985، ص 40-47.

«فالمحسوس كما يذهب هيغل هو مبدأ العقل الشرقيّ الكامن والمميّز»[1].

في موضع من مقارباته للشرق يمضي هيغل إلى تقديم توصيفٍ تأمليٍّ للشرق، هو أقرب إلى الشاعريّة منه إلى التفلسف. إنّ الشرق هو موطن الشرقيّ المنخطف أبدا بالشروق الطبيعيّ، بالشمس الخارجيّة ونورها الخارجيّ الذي يعميه عن شمسٍ داخليةٍ تشعّ بالبريق الأنبل: «شمس الوعي»، والغرب هو مستقر الشمس الخارجيّة الآيبة من الوجود إلى الماهيّة، من الخارج إلى الداخل بعد نهار التاريخ القائظ الطويل. وفي الغربيّ المستبطن لنوره الذاتيّ تجد الروح مستقرّها ومأواها الأخير. يضيف: إنّ الشمس الطبيعيّة تغيب وتتلاشى في الذات الغربيّة التي تعي أنّ الله هو نور الوعي المشعّ في داخلها وليس من الخارج. ولأنّ حركة التاريخ الهيغليّ لولبيّةٌ وليست دائريّةً، فإنّ شمس العقل لا تعود لتشرق من الشرق في دورةٍ جديدةٍ. فأسطورة العنقاء التي تبعث من رمادها هي أسطورة شرقيّةٌ تتصل برؤيةٍ دائريّةٍ لتاريخ يعيد نفسه، وهذه الأسطورة يرفضها العقل الغربيّ المؤمن بتقدّمٍ صاعدٍ متواصل وثابتٍ على اتجاهٍ واحد[2].

سوف يُرى إلى هيغل، تبعًا لهذا التصوّر على أنّه أحد أوائل مؤسّسي مفهوم «الاستبداد الشرقيّ»، وقد استخدم هذا المفهوم ليجسّم «عالمًا متحدًا في ظلّ سلطانٍ واحدٍ». لقد انتهى هيغل إلى موضوعته الشهيرة القائلة إنّ الروح «لم يتوصّل في الشرق إلاّ إلى معرفة أنّ الواحد فقط هو الحرّ، أمّا اليونان وروما فقد أدركتا أنّ البعض هو حرٌّ، في حين أدرك العالم الجرمانيّ أنّ الجميع هم أحرار[3].

وإذا شئنا تتبّع رحلة ذهاب العقل بحسب النسق الذي يضعه له هيغل في فلسفة التاريخ نستطيع أن نلخِّص تمظهر هذا الروح كالآتي:

يبدأ الروح تمظهره على مسرح الزمان والمكان في الصين، يتمظهر في ديانة كونفوشيوس السالبة للذاتيّة، ويعبرُ مسرعًا إلى الهند البوذيّة والهندوكيّة حيث تعيش الذاتيّة حالة الانتفاء، فيعبر إلى بلاد فارس وهناك يكتشف الروحُ النورَ مبدأ ماهيّته، والنور ليس النور الطبيعيّ، وإنّما

[1]-Ibid,p. 111.

[2]-Op. cit, p. 358.

[3]-Ibid, p. 104.

النور الروحيّ ممثلًا بمبدأ الخير، وهكذا يبدأ الروح انفكاكه عن كثافة الطبيعيّ والمحسوس، «وتتعرّف إلى وحدتها في هذا النور الجامع الذي يتشارك الجميع في جوره بما يضمن لكلّ فردٍ كرامته الشخصيّة»[1]. لكن هيغل ينتقد الفرس؛ لأنّهم لم يشملوا شعوب إمبراطوريّتهم بمبدأ النور الذي يساوي بين شتّى الأعراق، وإن كان يعفي إمبراطوريّة الرومان الكبرى وقبلها إمبراطوريّة بركليس الأثينيّة الأصغر من نقدٍ مماثلٍ. ومن هنا يقرر هيغل أنّ الروح أقسى غربته في بلاد ما بين النهرين في ظلّ الإمبراطوريّة الآشوريّة-البابلية، كما في سوريا الداخليّة والساحليّة حيث يتجلّى اغتراب الروح عن ذاته في تعدّد الآلهة وعبادة الأصنام والتضحية بالبشر من أجل إرضائها. فقط في أرض فلسطين، وفي الديانة اليهوديّة، تدرك الروح نورها الداخليّ، ويصبح النور ليس شيئًا آخر سوى الإنسان الطاهر الذي يرى إلى نفسه بعين نفسه، من بعد هذا كلّه يتوصّل هيغل إلى نتيجة مؤدّاها أنّ الشرق لم يعرف مبدأ الذاتيّة المستقلّة، فالأخلاق الهنديّة والصينيّة تنفي الذات، تأمرها بالتنازل والتضحية إلى حدّ التلاشي والامّحاء، تغيّبها ولا تؤكّدها. ورغم تجلّي الروح الإنسانيّ تسمو ديانات الهند والصين وفنونها، وفي رفعة الأخلاقيّات الغيريّة التي أبدعتها الأمّتان، إلاّ أنّ الأمّتين «افتقدتا وبالكامل الوعي الضروريّ لفكرة الحرّيّة[2]، فالأخلاق بالنسبة للصينيّ والهنديّ هي «قوانينُ خارجيّةٌ لا تختلف عن القوانين الطبيعيّة». إنّ أخلاق الأمّتين هي «أخلاقٌ أمريّةٌ» تصدر من الخارج السياسيّ دون وساطة الضمير الشخصيّ، أي إنّها أخلاقٌ تستمد مسوّغها من القسر والقوّة لا من التمثّل والقناعة.

تناقضيّة هيغل

أوّل ما يلفتنا في مقاربة هيغل للإسلام هو الحيّز الضيّق الذي يخصّصه له (خمس صفحات من مؤلف في 457 صفحة)، والأمر الثاني اللافت، وهو الأهمّ، أنّ هيغل، بالرغم من اعتباره الإسلام «ثورة الشرق»[3]، إلا أنّه ينتزع الإسلام من إطاره الشرقيّ، ولا يعرض له كمحصّلةٍ لتطوّر الأديان السامية والثقافات الشرقيّة، وإنّما يضعه بين مزدوجين في سياق عرضه للمسار

[1]-Ibid, p. 175.

[2]-Ibid, p.71- 111.

[3]-Ibid, p. 356.

الروحيّ المسيحيّ في العالم الجرمانيّ! وهكذا يبدو الإسلام «**مفصولًا عن الشرق في الشريحة القروسطيّة كجسمٍ غريبٍ، وكتيارٍ ثانويٍّ على هامش التاريخ العالميّ**»[1].

يقارب هيغل الإسلام من منطلق الاختلاف بينه وبين العالم الجرمانيّ في تلك المرحلة. في القرن السابع، كان الروح المسيحيّ يمزّقه التناقض بين مبدأ الحرّيّة الذي ينطوي عليه بالقوّة وبين الهياج والعنف الانفعاليّ البربريّ الذي كان يتمظهر فيه الروح بالفعل. وكان الروح يستجير بالكنيسة من شرور الصراعات الدمويّة بين السلالات الباحثة عن الامتيازات الخاصّة، جاهلًا أنّ الأهداف الدنيويّة هي شغل الروح الشاغل. إنّ الإسلام، يقول هيغل، قد حرّر الفكر من الخصوصيّة اليهوديّة التي أعاقت الروح عن إدراك حقيقتها الكونيّة المجرّدة، والإسلام «في روحه الكونيّ وفي طهارته اللامحدودة وفي وساطته المفهوميّة عيّن للشخصيّة الإنسانيّة هدفًا واحدًا لا يقبل الاستبدال، وهو تحقيق كونيّته وبساطة المبدأ المحمديّ»[2]. فالله الإسلاميّ -كما يظهر عند هيغل- لم يحمل هدف الإله اليهوديّ الإثباتيّ المحدود، فالذات المؤمنة مطالبةٌ بعبادة الواحد الكونيّ كهدفٍ وحيدٍ لنشاطها، ولكن هذه العبادة ليست تأمليّةً سلبيّةً نافيةً للذات، كما نشهد الكونفوشيوسيّة والهندوكيّة، «وإنّما هي مرفقةٌ بالفعل النشِط الذي يستهدف إخضاع الدنيويّ لحكم الواحد». لكن، رغم هذا التحرّر المعرفيّ والتاريخيّ الذي يميّز الروح الإسلاميّ عن مبدأ الذاتيّة السلبيّة الشرقيّ، إلا أنّ الإسلام يعود ليلتقي بمبدأ الشرق موطن استلابات الذات الفرديّة حين يعجز عن جسر ثنائيّة الله المفارق من جهةٍ والذات الإنسانيّة من جهةٍ ثانية.

كما يتجلّى استلاب الذات يتعالى الله عن كلّ سببيّةٍ أو قانونٍ طبيعيٍّ يربط بالضرورة بين العلّة والمعلول. إنّ مبدأ التعالي الإلهيّ الشرقيّ يستقلّ بالله عن كلّ الظواهر المحسوسة والمحدودة، فالله المحمديّ، هو «تمامٌ» لا يحدّ نشاطه قانونٌ أو جوهرٌ، وهو قادرٌ على «خلق كلّ العوارض في الجواهر من دون وسائل طبيعيّةٍ ومن دون عون العناصر والأشياء»[3]. ومن اللافت أنّ هيغل الذي يعقد المقارنات بين الإله الإسلاميّ الكونيّ والإله اليهوديّ الخاص،

---

[1]-هشام جعيط، **أوروبا والاسلام**، بيروت، دار الحقيقة، ط 1، الترجمة العربيّة 1980، ص 99.

[2]-Ibid.

[3]-هيغل، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ترجم الفصل الخاص بالفلسفة الإسلاميّة إلى العربيّة.

وبين الإسلام والديانات الصينيّة والهنديّة، يتحرّج من عقد أيّ مقارنةٍ بين المسيحيّة والإسلام، متجاهلًا النزعة الكونيّة الجامعة بين الدينيّن، وذلك للاحتفاظ، ربما، بالجوهر الغربيّ في حالة النقاء. والسبب الذي يقدمه لتبرير ربط الإسلام بالمبدأ الشرقيّ السالب للذاتيّة هو استغراق الذات المحمديّة في موضوع عبادتها (عبادة الواحد) إلى حدّ الامّحاء. والنتيجة التي تترتب على تنازل الذات العابدة عن ذاتها لموضوع عبادتها، يبقى «الواحد» هو الفاعل المجرّد، ولا يجد هذا الإله الواحد المجرّد سنده الإنسانيّ المحدّد، فلا الذات تنعتق لتصبح من جانبها حرّة الروح، ولا موضوع تقديسها (الواحد) يتموضع. ويشير هيغل إلى أنّ العبادة المحمديّة ترفض وساطة الصور ولا تتسامح مع التجسيمات الحسّيّة الرامزة لفكرة الله، لكنّه يبقى محايدًا بالكامل إزاء هذه الموضوعيّة، ولا يتطرق إلى مقارنة هذا التجريد المتسامي مع الحروب المدمّرة التي تكشفت عنها حرب الأيقونات في الغرب المسيحيّ. إنه يدرك أنّ محمدًا يجمع بين النبوّة والإنسانيّة، ولكنّه لا يستخلص المردود الديمقراطيّ الذي تنطوي عليه إنسانيّة النبيّ المؤسّس للدولة الجديدة. لكنّه ينهي بحثه في الإسلام بملاحظةٍ تتعرّى من مهابة العقل الموضوعيّ لتفصح عن مشاعر مركزيّةٍ أوروبيّةٍ كان هيغل أحد أهمّ منظّريها، إنّها مركزيّةٌ تتعامل مع الشرق وكأنّه من كوكبٌ آخر، ومع الإسلام بوصفه معتقدَ الآخرٍ، يقول في ملاحظةٍ ختاميّة: «وفي الزمن الحاضر، وبعد أن تمّ دحر الإسلام إلى ربوعه الآسيويّة والإفريقيّة، وحيث لم يعد يوجد إلّا في جيبٍ أوروبيٍّ يبقيه فيه تحاسد القوى المسيحيّة، فإنّ الإسلام قد تلاشى عن مسرح التاريخ وتراجع إلى ربوع الشرق الساهي المسترخي»[1]. لقد نزع هيغل الإسلام من سياق التطوّر التاريخيّ في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، وذكره كشيءٍ عارضٍ على هامش تطور الروح المسيحيّ في الحضارة الجرمانيّة، وإن كان هذه المرّة أكثر حظًا؛ إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلد تجاوز 450 صفحة. ونظرًا لأنّ تحليل هيغل للحضارة الإسلاميّة ليس موضوعنا الآن، فإنّنا سنكتفي بتحليل هيغل للإسلام بوصفه دينًا فقط[2]. إنّ تجاهل هيغل للإسلام في فلسفة الدين وعرضه كشيءٍ هامشيٍّ عرَضيٍّ في فلسفة التاريخ، يعكس روح التعصّب الأوروبيّ تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر، ويؤيّد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرّفة للإسلام - على الرغم من أنّها متجاورةٌ مع بعض التحليلات العميقة والصائبة - التي أثارها هيغل في فلسفة التاريخ. فالإسلام مرتبطٌ عنده بالمبدأ الشرقيّ السالب للذاتيّة، وهو

[1]-Ibid, p. 361.

[2]-محمد عثمان الخشت، فصليّة «**الاستغراب**»، مصدر سبقت الإشارة إليه.

ذو هدفٍ سلبيٍّ يتمثّل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أنّ الإسلام في منظوره قد انحلّ سريعًا مثلما صعد سريعًا.

هكذا يقدّم هيغل مجموعةً من الأغاليط المركّبة عن الإسلام، ويجهل أنّ الإسلام مختلفٌ من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتيّة، كما يجهل أنّ عبادة الواحد الأحد لا تنطوي على أيّ سلبٍ للذات الإنسانيّة مثل أديان الهند، وإنّما عبادة الواحد الأحد تحرّر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليّتها الكاملة عن هويّتها ومصيرها. وفي الأحيان التي يسجل فيها هيغل شيئًا إيجابيًّا للإسلام، فإنّه يردّه إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقّه، فالتجريد الإسلاميّ عنده لا يعود إلى ترقّي الوعي بالإلهيّ، وإنّما يعود إلى الانبساط الصحراويّ الذي لا يمكن أن يتشكّل فيه شيءٌ في بنيةٍ ثابتةٍ![1]. وما من شكّ في أنّ تفسير هيغل يفتقر إلى الدقّة؛ لأنّه لو كان الانبساط الصحراويّ هو المسؤول عن نبذ التجسيم والتشكّل في الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهيّ في البيئة الصحراويّة قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيمٌ وبنياتٌ ثابتةٌ، فقد جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، وليس من المقبول عقليًّا تفسير ذلك تفسيرًا جغرافيًّا سطحيًّا، ولا سيّما إذا كان هذا التجريد كما هو معلومٌ من التاريخ النبويّ مصادمًا بعنفٍ لطبيعة الشعور عند عرب الجاهليّة والذي كان مرتبطًا بالتجسيم الوثنيّ للإلهيّ قبل الإسلام[2]. الواضح أنّ هيغل لم يدرك حقيقة الإسلام؛ لأنّه أسقط فهمه المسبق عليه تبعًا لفهمه لليهوديّة والمسيحيّة، أي أنّه عاين هاتين الديانيتين من خلال ظهورهما في التاريخ، أي بما هما معطيان فينومينولجيّان. واضطراب فهمه للإسلام هو وليد جهله ببعده فوق الميتافيزيقيّ، أي البعد الوحيانيّ وخصوصيّة التوحيد كمنطقةٍ محوريّةٍ في هذا البعد.

التوصيف الهيغليّ للدولة الإسلاميّة

حتى عندما يتحدّث هيغل عن الدولة والمجتمع في تاريخ الإسلام نراه ينحو منحًى إنكاريًّا ليقرّر أنّ الدولة المنحدرة من الإسلام حسب هيغل هي بالضرورة دولة لا عقلانيّة، لكن بالتوازي ومقارنة مع الدول الاستبداديّة، فتلك المتعلقة بالإسلاميّ أكثر استبدادًا، وذلك يعني برأيه النفي العامّ للحرّيّة. في المقابل، الدولة الإسلاميّة لا تستطيع أن تكون مستقرّةً ولا

[1]-Hegel ،*Lectures on the Philosophy of History* ،New York ،Dover Publications1956 ،. P. 357.

[2]- المصدر نفسه.

متحجّرةً مقارنةً بالدولة الصينيّة «التي هي أمبراطورية الديمومة[1]. وأمّا تلك الخاصّة بالإسلام فتسمّى عند هيغل بإمبراطوريّة الانقلاب السرمديّ، دون أن يُحدث هذا الانقلاب تغيّرًا كيفما كان في طبيعة المبدأ الذي تأسّست على إثره الدولة الإسلاميّة. أمّا بالنسبة للإرادة الفرديّة والحرّيّة الذاتيّة في الدولة المنحدرة من الإسلام، فليس هناك، حسب هيغل، إرادةٌ عقلانيّةٌ ولا حريّةٌ حسّيّةٌ وواعيةٌ، هناك فقط «إرادةٌ متوحّشةٌ» تنتج ضرورةً من الطبيعة نفسها التي يحتويها الوعي الإسلاميّ بين الذاتيّة المحسوسة من جهةٍ، والكلّيّة المجرّدة من جهةٍ أخرى، طالما أنّها انفصلت من موضوعها الكلّيّ[2].

لكن على الرغم من سعة توثيقه وتنوّعه، فالشيء الوحيد والأكيد في كل البحث الهيغليّ حول طبيعة الدولة الإسلاميّة، هو تأثّره المباشر بروح الشرائع[3] وهذا ما يتأكّد بالفعل. هناك فولتير[4]وفولني[5] وجيبون[6]، ولكن هناك دائمًا مونتسكيو[7] الحاضر بقوّة. ما نؤكده في ما يخصّ الدولة الإسلاميّة هو أنّ مفهوم هيغل هو مطابقٌ لمفهوم مونتسكيو، والحال أنّه، حتى معلومات مونتسكيو في هذا الموضوع هي توثيقيّةٌ محضةٌ أيضًا، وهذا ما يعقّد المهمّة أكثر، ولا بدّ من التأكيد على أنّنا نقدّر درجة أصالة الإسهام الفلسفيّ لهيغل في هذا المضمار[8]. مهما يكن من أمر، أمكن القول إنّ متاخمة هيغل للشرق عامّة وللإسلام بصفةٍ خاصّةٍ، كانت على الإجمال محكومة إلى رؤيةٍ مبتورةٍ سواء أكان في وجهها الأنطولوجيّ المتأثّر ببيئة البروتستانتيّة أم في وجهها التاريخيّ المشحون بالولاء الشديد للعرق الجرمانيّ. من هذا المحلّ بالذات ستساهم الهيغليّة في توطيد الأساس المعرفيّ والثقافيّ لفلسفة الإنكار التي توغّلت عميقًا في قلب العالم الغربيّ، وسيكون لنا من حصائد المنجز الهيغليّ ما يبيّن مدى هيمنته واستبداده بفكر الحداثة في الحقلين الأنطولوجيّ والتاريخيّ، الأمر الذي أفضى إلى تحويل الغرب الحديث إلى حضارةٍ إمبرياليّةٍ شديدة الوطأة على

---

[1]-L’empire de la dureée.

[2]-Ibid, p. 173.

[3]-L’Esprit des Lois.

[4]-Voltaire.

[5]-Volney.

[6]-Gibbon.

[7]-Montesquieu.

[8]-عفيف فراج، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص50.

العالم كلّه. فلقد عُدَّتِ الحضارةُ الغربيّة في المخطط الأساسيّ للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصفها الحضارة الأخيرة والمطلقة، أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعًا. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشكّ بحقّانيّة الحداثة ومشروعيّتها الحضاريّة، لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئيّةٍ بسبب مَن حجبها أو احتجبها في أقلّ تقديرٍ؛ ولذلك فهي لم تترك أثرًا في عجلة التاريخ الأوروبيّ، فقد بدا من صريح الصورة أنّ التساؤلات النقديّة التي أُنجزت في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنّها شكّكت في مطلقيّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، إلا أنّها خلت على الإجمال من أيّ إشارةٍ إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربيّة، حتى إنّ توينبي وشبنغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحضارة الغربيّة، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاريّ الآخر، ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارةٍ واحدةٍ حيّةٍ ناشطةٍ هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنةٌ[1]...

حين توصل جان بول سارتر إلى قوله المشهور «الآخر هو الجحيم»، لم يكن قوله هذا مجرد حكمٍ يصدِرهُ على آخر أراد أن يسلبه حرّيّته أو علّةَ وجوده، وإنّما استَظْهَرَ ما هو مخبوءٌ في أعماق الذات الغربيّة. إذ لا موضع حسب سارتر للحديث عن محبّةٍ أو مشاركةٍ أو تآزرٍ بين الذوات، لأنّ حضور الذات أمام الغير، هو بمثابة سقوطٍ أصليٍّ، ولأنّ الخطيئة الأولى حسب ظنّه ليست سوى ظهورٍ في عالمٍ وُجِدَ فيه الآخرون..[2]. لم يقدّم سارتر في هذا التوصيف الملحميّ للآخر سوى ضرب من الاحتجاج على حداثة آلت إلى تمجيد الذات الغربيّة واختزال الذوات الأخرى والنظر إليها كجحيم لا ينبغي الاقتراب منه إلّا على نحو السوء. وهو يعلم كما سواه من نقّاد التمدّد الإمبرياليّ.

إن هيغل ومن سبقه من فلاسفة التصنيف العرقي للشعوب، هم الذين أطلقوا مسارات العقل الإنكاريّ لكلِّ آخرَ.

وبعد.. فلو كان من نعتٍ لهيغل وهو يفلسف تعالي روح الغرب على الشرق، لصحّ نعته بـ **فيلسوف الإمبرياليّة** في صعودها الأول وفي امتداداتها المعاصرة.

---

[1]-مسعود كمالي، مصدر سبقت الإشارة إليه.

[2]-محمود حيدر، الغيريّة البتراء، مصدر سبقت الإشارة إليه.

نقد الجدل الهيغليّ من الرومانسيّة الثوريّة إلى براغماتيّة نهاية التاريخ

حسن حماد*

يسعى هذا البحث إلى تقديم مطالعةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ لنظام الجدل الهيغليّ باعتباره نقطة جذبٍ محوريةٍ في منظومة هيغل الفلسفيّة. يبيِّن الباحث فيه كيف أنّ هيغل لم يكن مخلصًا للمنهج الجدليّ في سياق تطبيقاته على الأحداث المفصليّة في التاريخ الغربيّ في عصره، ولا سيّما لجهة نظريّته حول نهاية التاريخ التي تحوّلت في زمن قياسيٍّ إلى أطروحةٍ تنطوي على تناقضٍ منطقيٍّ ثمّ إلى منظومةٍ أيديولوجيّةٍ في عصورٍ لاحقةٍ، حيث جرى توظيفها في سياق تبرير الاستعلاء الحضاريّ على الشعوب وترسيخ عقيدة المركزيّة الغربيّة.

* * * * * * * * * * * * *

قد يكون من الصعب أن نطلق على عصرٍ بأكمله اسم أحد الفلاسفة، لكن في حالة فيلسوفٍ مروّعٍ مثل هيغل سوف يبدو هذا الأمر طبيعيًّا من وجهة نظري، فهيغل يختلف عن كلّ الفلاسفة الذين سبقوه من هذه الجهة؛ فهو لم يكن مجرّد جزءٍ من مرحلةٍ أو تابعٍ لعصرٍ من العصور، إذ يمكن القول بصراحة إنّه فيلسوفٌ يشكّل بذاته مرحلةً تاريخيّةً مهمّةً في تاريخ

-المصدر: حسن حماد، **نقد الجدل الهيغليّ من الرومانسيّة الثوريّة إلى براغماتيّة نهاية التاريخ**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ

*-مفكِّرٌ وباحثٌ في الفلسفة وأستاذٌ مشرفٌ على الدكتوراه في جامعة الزقازيق ـ جمهوريّة مصر العربيّة.

الأفكار، يمكن أن نسمّيه تاريخ الجدل. صحيحٌ أنّ المنطق الجدليّ فكرةٌ تنتمي للفيلسوف اليونانيّ الكبير هيرقليطس، غير أنّ هيغل استطاع أن يبعث هذا المنطق من رقاده، فقد منحه من القوّة والحيويّة قدرًا استطاع من خلاله أن يقرأ تاريخ الإنسانيّة، ويفسّر حضارتها، ويحلّل الواقع الإنسانيّ بتفاصيله وجزئيّاته المرهقة. كان الجدل بالنسبة إليه هو الكلمة السحريّة التي استطاع هيغل من خلالها أن يحتلّ تلك المكانة الفريدة المتميّزة في تاريخ الفكر الحديث.

ربما لم يكن هيغل مخلصًا للمنطق الذي جعله عنوانًا لفلسفته في مراحل تطوّره الفكريّ، لكن هذا الإخفاق في الالتزام بالمنهج الجدليّ لا يقلّل من شأنه، يكفيه أنّه قد ترك أثرًا لا يُمحى في أعمال كلّ من جاؤوا بعده، وقد أثّر بدرجاتٍ متفاوتةٍ في العديد من فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين. سوف نعرض في هذا البحث الأبعاد الثوريّة، والأخرى غير الثوريّة، أو المحافظة في فكر هذا الرجل، محاولين الإجابة عن السؤال الصعب: كيف استطاع هيغل أن يوظّف الجدل في إظهار الأبعاد الصراعيّة والتناحريّة في الواقع السياسيّ والاجتماعيّ، وبالمثل كيف تمكّن من توظيف هذا المنهج في تهدئة الصراع والوصول بالتاريخ إلى مرحلةٍ شبه نهائيّةٍ، أو محطةٍ أخيرةٍ تتوقّف معها مسيرة التحوّل الجدليّ؟

الطابع الثوريّ للجدل الهيغليّ

بخلاف تلك النظرة التشاؤميّة ذات الغايات المتواضعة التي تميّزت بها فلسفة كانط، حاول هيغل أن يقدّم لنا محاولةً فلسفيّةً متكاملةً للبحث في جميع المشكلات الفلسفيّة، ومنها تصوّر العقل ذاته من خلال رؤيةٍ تاريخيّةٍ، فقد نظر إلى كلّ شيء -ما عدا فلسفته- من منظورٍ تاريخيٍّ تطوّريّ[1]. وعن طريق هذه النظرة التطوريّة استطاع هيغل أن يتلافى أخطاء مادّيّي القرن الثامن عشر الذين كشفوا عن ضعفٍ ظاهرٍ في ما يتعلّق بمسائل التطوّر، سواء أكانت في الطبيعة أم في التاريخ، وقد انعكس هذا على فلسفتهم التي كان مضمونها فقيرًا للغاية؛ إذا قورن بما جاء به هيغل[2].

والحديث عن النظريّة التطوريّة لدى هيغل يؤدّي بنا مباشرةً إلى الجانب الثوريّ الحقيقيّ في فكر هذا الفيلسوف، ألا وهو الجدل. والجدل كما يعرِّفه صاحبه: «... هو مبدأ كلّ حركةٍ

[1]-هنري أيكن، **عصر الأيديولوجيا**، ترجمة فؤاد زكريا، الأنجلو المصريّة، القاهرة سنة 1963، ص 90-91.

[2]-ج. بليخانوف، **تطوّر النظرة الواحديّة للتاريخ**، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، 1969، ص67-68.

وكلّ حياةٍ، وكلّ ما يتمّ عمله في عالم الواقع، بل إنّه أيضًا روح كلّ معرفةٍ تكون حقًّا علميّةً»[1].

يرى هيغل أنّ التفكير الجدليّ ليس حكرًا على الفلاسفة وحدهم، بل هو قانونٌ نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي الأخرى، والتجربة خير دليلٍ على ذلك، فكلّ ما يحيط بنا يؤكّد الطابع الجدليّ، فجميع الأشياء المتناهية في جوهرها متغيّرةٌ ومتحوّلةٌ، وهذا ما يسمّيه هيغل «بجدل المتناهي»، ويعني به عمليّة تحوّل الشيء إلى شيءٍ آخرَ مختلفٍ عما هو عليه.

ولا يقتصر الجدل -عند هيغل- على الظواهر الطبيعيّة فقط، بل هو يشمل العالم الروحيّ للإنسان أيضًا ممثّلًا في الأخلاق والقانون والسياسة، فالجدل يكمن في طبيعة الأشياء، كلّ الأشياء، وسواء أتعلق الأمر بالطبيعة أم بالإنسان، فنحن لم نتجاوز بعد أرض الجدل[2]. وخلافًا لهيراقليطس الذي أكّدت فلسفته على الانسجام والتكامل في الكون، كان الجدل عند هيغل يعني أنّ الأشياء ليست في حالة انسجامٍ، وتصالحٍ وتناغمٍ، بل هي في حالةٍ دائمةٍ من الصراع والتناقض، وعليه فلا يمكن لنا أن نجد موضوعًا واحدًا يخلو من التناقض، فكلّ الظواهر متناقضةٌ بصورةٍ أو بأخرى -حتى وإن بدت غير ذلك- بمعنى أنّها تحمل في داخلها العناصر التي تؤدّي إلى ضدّها[3].

يرتبط التناقض ارتباطًا وثيقًا بمفهوم «السلب» الذي يمثّل المقولة الرئيسة في المنهج الجدليّ، والقوّة الدافعة للفكر الجدليّ التي تُستخدم كأداةٍ لتحليل الواقع الزائف وفضح ما فيه من نقصٍ باطنٍ[4]. إنّ السلب هو الصفة التي تتغلغل في جميع أشكال الوجود، وهو الذي يتحكّم في مضمون هذه الأشكال وفي حركة تطوّرها، أمّا الظواهر التي تبدو للذهن العاديّ بوصفها مظهرًا إيجابيًّا للحقيقة، فهي في واقع الأمر سلبٌ لهذه الحقيقة، بحيث يستحيل إقرار الحقيقة إلّا بهدمها[5]. وفي هذا المعنى يقول هيغل: «أمّا الجدل فهو يعني الميل المستمرّ الذي نتجاوز بواسطته التحديد، وأحاديّة الجانب لصفات الفهم، بحيث توضع في وضعها الصحيح،

---

[1]-هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص217.

[2]-المرجع السابق: ص 210-221.

[3]- هنري لوفيفر، **المنطق الجدليّ**، ترجمة إبراهيم فتحى، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 1978، ص 14-15.

[4]-ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، ص 14-44.

[5]-المرجع السابق، ص 44.

أي يتضح ما فيها من سلبٍ؛ لأنّ الشيء المتناهي يطمس معالم نفسه، ويضع نفسه جانبًا»[1]. يكتسب مفهوم السلب عند هيغل معنىً إيجابيًّا، فالسلب لديه ليس عدمًا، بل إنّه قوّةٌ خلّاقةٌ في الوجود والفكر معًا، فهو أساس الحركة ونبض الحياة، ويوضح ذلك في علم المنطق، فيقول:

«إنّ السلبي هو إيجابيٌّ بدرجةٍ متساويةٍ، فأيُّ شيءٍ يواجهه التناقض لا يختزل إلى صفر، إلى عدمٍ مجرَّدٍ، بل يتحوّل من ناحيةٍ جوهريّةٍ إلى نفي محتواه الجزئيّ. وبعبارةٍ أخرى فإنّ مثل هذا النفي ليس نفيًا تامًّا، بل نفي الشيء المحدّد الذي يسير في طريق التحلّل، وهو لذلك نفيٌ محدّدٌ، لذلك فنتيجة هذا النفي المحدّد تستبقي محتوى، وتلك النتيجة مفهومٌ جديدٌ ولكنّه أعلى وأكثرُ ثراءً من المفهوم السابق، فقد أثراه نفيه أو بعبارةٍ أخرى أثراه التضادّ»[2].

يربط ماركيوز بين مفهوم السلب باعتباره القوّة المحرّكة في الجدل، وبين مفهوم النقد عند هيغل، فيقول:

«إنّ السلب الذي يطبّقه الجدل... ليس فقط نقدًا للمنطق التقليديّ الذي يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضًا نقدٌ للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتبّ...»[3].

ولا يكتفي ماركيوز بإضفاء هذا الطابع النقديّ على السلب، بل إنّه يضفي عليه طابعًا ثوريًّا راديكاليًّا، فيرى في القدرة على التفكير السلبيّ أساسًا لزعزعة الثقة الزائفة التي يشعر بها الإنسان العاديّ في موقفه الطبيعيّ حيال ذاته وحيال عالم الوقائع، والبرهنة على أنّ اللاحرّيّة تكمن في قلب الأشياء، إلى درجة أنّ نموّ تناقضاتها يؤدّي بالضرورة إلى نوعٍ من التغيّر الكيفيّ، وإلى انفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثةٍ مروّعة[4].

علينا الآن أن نتساءل عما ستكون عليه النتائج التي يمكن أن تترتب على تطبيق الجدل

---

[1]-هيغل: المرجع المذكور، ص 217.

[2]-اقتبسه لوفيفر في: المرجع المذكور، ص15.

[3]-ماركيوز: **العقل والثورة**، ص13.

[4]-المرجع السابق، ص16.

بمعناه الهيغليّ المشار إليه؟ الحقّ أنّ الجدل باعتباره قوّةَ السلب أو النفي في الفكر والوجود معًا يمكن أن يؤدّي إلى نتائج في غاية التقدميّة، ففلسفة هيغل الجدليّة كما يقول **إنجلز**

«... لا تعدّ أيّ شيءٍ نهائيًّا مطلقًا، وهي تكشف الغطاء عن الصفة المؤقّتة لكلّ شيء.. ولا تستطيع الثبات والصمود أمامها إلا عمليّةٌ متصلةٌ من الصيرورة والزوال، أي عمليّة الارتقاء الدائم من الأخفض إلى الأرفع، وما الفلسفة الديالكتيكيّة ذاتها إلا مجرّد انعكاسٍ لهذه العمليّة في المخ المفكّر»[1].

وإذا كانت الفلسفة الجدليّة تعترف بأنّ هناك مراحلَ محدودةً من المعرفة والمجتمع لها ما يبرّرها من العصر والظروف التاريخيّة، إلّا أنّ الأمر يقف عند هذا الحد؛ إذ إنّ الطابع المحافظ في هذه النظرة نسبيٌّ، أمّا الطابع الثوريّ فهو المطلق، وهو المطلق الوحيد الذي يمكن لهذه الفلسفة أن تعترف به[2]. نعود إلى السؤال الأصلّي: هل كان هيغل مخلصًا فعلاً لمنهجه الجدليّ؟ إن الإجابة عن مثل هذا السؤال تقتضي أن نعرض بشيء من التفصيل لموقف هيغل النقديّ، سواء أكان في مرحلة الشباب أو في مرحلة النضج، ونحاول أن نتبيّن من ذلك موقفه الحقيقيّ من الجدل.

نقد الفكر الكنَسيّ

تتّسم هذه المرحلة بنزعةٍ رومانتيكيّةٍ واضحةٍ ممتزجةٍ برغبةٍ طاغيةٍ في نفي النظام السائد ونقد التقاليد الكنسيّة الجامدة، كان نقده بمثابة الضدّ الجدليّ لما هو قائمٌ، حيث يهفو تارةً إلى الماضي البعيد، ممثلًا بالدولة اليونانيّة القديمة، ويهفو تارةً ثانية إلى ما يمجّد الثورة الفرنسيّة باعتبارها الحلم الذي تحقّق على أرض الواقع، لكن هذا التمجيد يتجاوز النظرة الوصفيّة لعالم التاريخ إلى نطاق المفكّر الحالم الذي تختلط لديه رؤى الخيال بعالم الواقع، فيرى هذه الثورة من منظورٍ أسطوريّ لا تاريخيّ.

مرحلة الشباب، أو المرحلة اللاهوتيّة الأولى كانت مرحلةً مهمّةً بالنسبة لتطوّر هيغل الفكريّ؛ إذ نجد فيها البذور الأولى لفلسفته ككلٍّ. وبدايةً نلاحظ أنّ النقد الهيغليّ للّاهوت

[1]-راشد البراوي، **التفسير الاشتراكيّ للتاريخ**، مختارات من فريدريك إنجلز، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1947، ص ص 32-33.

[2]-المرجع السابق، ص 33.

الكَنَسيّ ينطلق من رؤيةٍ معيّنةٍ للديانة المسيحيّة مفادها أنّ ثمّة نوعين من الديانة: الأوّل يسمّيه «الوضعيّ»[1]، والثاني يسميه «الذاتّي»[2]، وهو ينظر إلى النوع الأوّل بشكلٍ مستهجنٍ. أما الدين الذاتيّ، فهو الدين الحقيقيّ الذي ينبثّ في وجدان البشر وأرواحهم، ويعبّر عن المشاعر والأفعال الإنسانيّة التلقائيّة، ومن ثمّ فهو يتجاوز المسافة التي تفصل بين المثال والواقع وبين المتناهي واللامتناهي[3]. ويطبق هيغل رؤيته تلك على كلٍّ من الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة.

أمّا المسيحيّة فإنّ هيغل يرى فيها ديانة الخطيئة والعذاب الروحيّ، إنها برأيه الديانة التي ألقت في روع الإنسان أنّه مواطنٌ للسماء، وأنّه غريبٌ في هذا الكون، وهي الديانة التي جرّدت الحياة من طابعها الإنسانيّ، فجعلت الطبيعة مجرّد مجموعةٍ من القوى المادّيّة التي يجب على المسيحيّ أن يقهرها ويتغلّب عليها. وبذلك فقد جرّدت المسيحيّة الوضعيّة ـ في رأي هيغل ـ الإنسان من صفاته النبيلة وحرمته مشروعيّة الحياة وأحالته إلى مجرّد إنسانٍ آثمٍ لا يصلح لإتيان أيّ عملٍ فاضلٍ[4].

وبالنظر إلى المحتوى السياسيّ والاجتماعيّ لهذا الخطاب السابق يتّضح لنا أنّ نضال هيغل ضدّ الأنماط السائدة، كان بمثابة الوجه الأيديولوجيّ لصراعه ضدّ الاستبداد بشكلٍ عامٍّ[5]، لكن على الرغم من هذا البريق الثوريّ الذي تبدو عليه نصوص هيغل في تلك الفترة، إلاّ أنّ علينا أن نضع نقده للاهوت في مكانه الصحيح، إذ إنّ نقده للمسيحيّة واليهوديّة يقوم على اعتباراتٍ أخلاقيةٍ، فهيغل لم يكن يعنيه مستوى المعيشة المتدهور الذي كانت تعيش في ظلّه الجماهير المقهورة في تلك الفترة، ولكن ما كان يعنيه ويشغله هو الخضوع لشكلٍ من أشكال العبوديّة الروحيّة[6].

ويمكن القول إنّ نقد هيغل للمسيحيّة لم يتجاوز كثيرًا نطاق حركة التنوير الألمانيّة،

[1]-Positive religion.

[2]-Subjective Religion.

[3]-Walter Koufmann: ***From Shakespearet to existentialism***, Princeton, University Press, New York, 1980, PP.130-131.

[4]-د. زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثاليّة المطلقة**، دار مصر للطباعة والنشر، 1970، ص37-38.

[5]- Georgr Lukacs: ***The Young Hegel***, Trans by Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1972, P.12.

[6]-koufmann. Op.Cit., P. 149.

فهو لم يبلغ أبدًا في هجومه على المسيحيّة المدى الذي بلغه مفكّرو إنجلترا وفرنسا، فنقده للمسيحيّة لم يصل إطلاقًا إلى النقطة التي وصلت إليها فلسفة الإلحاد المادّيّة، وعلى العكس تمامًا فإنّ جوهر تفكيره هنا وفي الكتابات اللاحقة يبدو دينيًّا خالصًا، فدعواه تنصبّ على ردّ الدين وتحريره من العبوديّة ليجعل منه دينًا للحرّيّة والحياة التي تخلو من مظاهر التمزّق والاغتراب[1]، وهذا ما سيتّضح جليًا في البديل الذي يطرحه هيغل باعتباره المقابل الجدليّ لهذه الصورة القاتمة التي تمثّلها وضعيّة االلاهوت الكنسيّ بشكلٍ عامٍّ، وواقع المجتمع الألمانيّ الذي عاصره هيغل بشكلٍ خاصٍّ. هذا البديل الذي يطرحه هيغل يتمثّل في صورتين - كما أشرنا سلفًا -؛ الأولى تنتمي إلى الماضي، وإلى الماضي البعيد تحديدًا، إلى الدولة اليونانيّة القديمة، أمّا الثانية فتنتمي إلى الحاضر، إلى الثورة الفرنسيّة: فما هو موقف هيغل من هاتين الصورتين؟ الواقع أنّ هيغل يشارك حركة التنوير الألمانيّة حنينها الرومانتيكيّ للماضي، وبخاصةٍ شيلر، فهو يتغنّى بحبّه لليونان، ويشيد بديانتهم.

جدل الحرّيّة عند الإغريق

يرى هيغل أنّ مفهوم الحرّيّة عند المواطن اليونانيّ القديم كان يعني حرّيّة الخضوع للقوانين التي صنعها بنفسه، وحرّيّة الانقياد لسلطةٍ اختارها بإرادته، وعلى هذا النحو فقد كان مطلق المواطن اليونانيّ هو مدينته الأرضيّة، على عكس الأمر في العصر الحديث؛ إذ أصبح المواطن إنسانًا أنانيًّا، فرديًّا، ولم يعد إلهه متضمَّنًا في مدينته الأرضيّة، بل أصبح مفارقًا وغريبًا عن عالم البشر[2].

إذا تأمّلنا هذه الصورة الرومانسيّة لدولة اليونان القديمة، فسنجد أنّها تستمدّ كثيرًا من عناصرها من الدين، فالدين يلعب دورًا أساسيًّا في مثاليّة هيغل المبكرة، وهو يؤكّد على هذا العنصر في كتابه **وضعيّة الديانة المسيحيّة**، فيقول

«إنّ الدولة فقط تستطيع أن تحمل مواطنيها على الاستفادة من هذه المؤسّسات بغرس الثقة فيهم. والدين هو الأداة السامية لهذا الغرض. إنّ النجاح أو الإخفاق في

[1]-Lukacs: Op.Cit., p.9.

[2]-هيبوليت، **ماركس وهيغل**، ترجمة جورج صدقني، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1971، ص 48.

الإنجاز الكامل لهذه المهمّة يعتمد على استخدام الدين من قبل الدولة. ومن الواضح أنّ هذا الغرض موجودٌ في كلّ ديانات البشر. فهناك شيءٌ ما تمتلكه كلّ الديانات بشكلٍ عامٍّ، وهو أنّها جميعًا تسعى إلى خلق ذلك المناخ الأخلاقيّ الذي لا تستطيع أيّ تطبيقات للقوانين الوضعيّة أن تحقّقه..»[1].

أمّا موقف هيغل من الثورة الفرنسيّة، فالحقّ أنّ هيغل كان يشارك رفاقه من المثاليّين الألمان إعجابهم بالثورة الفرنسيّة، فالثورة في رأيهم لم تقتصر فقط على إحلال النظام الاقتصاديّ والسياسيّ للطبقة الوسطى محلّ النظام الإقطاعيّ المستبدّ؛ بل إنّها أكملت ما بدأته حركة الإصلاح الدينيّ في ألمانيا، فحرّرت الفرد وجعلت منه سيّدًا لنفسه بعد أن كان يخضع لقوًى اجتماعيّةٍ وطبيعيّةٍ طاغيةٍ[2]. وقد كانت الثورة الفرنسيّة بالنسبة لهيغل بمثابة الضد الجدلّي للواقع البائس الموجود في ألمانيا، فقد كان الواقع الألمانيّ متخلّفًا في جميع المجالات إذا ما قورن بفرنسا وإنجلترا، فقد كان الاقتصاد متدهورًا، وكانت الطبقة الوسطى ضعيفةً ومنقسمةً بين أقاليمَ متعدّدةٍ، وكانت مصالحها متباينةً ما كان يجعل من المستحيل توقّع احتمال قيامها بثورة، ولم تكن المؤسّسات الصناعيّة المتناثرة سوى جزرٍ صغيرةٍ داخل نظامٍ إقطاعيٍّ متعفّنٍ، وكان الفرد في وجوده الاجتماعيّ إما عبدًا أو سيّدًا، لذلك فليس غريبًا أن نجد أنّه بينما كانت الثورة الفرنسيّة قد تحقّقت بالفعل، كانت المثاليّة الألمانيّة غارقةً في البحث عن مفهومٍ مجرّدٍ للحرّيّة[3].

وينظر هيغل إلى الثورة الفرنسيّة باعتبارها نقطة تحوّلٍ حاسمةٍ في تاريخ البشريّة، بفضلها استطاع الإنسان أن يُخضع الواقع المعطى لمعايير العقل، ومعنى ذلك أنّ الإنسان مع فجر الثورة الجديدة استطاع أن ينظّم مفردات الواقع وفقًا لمتطلّبات تفكيره العقليّ الحرّ بدلًا من خضوع أفكاره للنظام القائم والقيم السائدة[4]. وهنا يبرز موقف هيغل من الثورة الفرنسيّة بوصفه - على حدّ قول هيبوليت - «حماسةً أفلاطونيّةً بما فيه الكفاية»[5].

[1]-Quoted by Lukacs: Op.Cit., P.15.

[2]-ماركيوز: **العقل والثورة**، ص 25.

[3]-المرجع السابق: ص 26.

[4]-المرجع السابق: ص 27.

[5]-هيبوليت: المرجع المذكور، ص 44.

الصراع بين المنهج والمذهب أو بين الثوريّة والجموديّة

قد يصعب على أيّ باحثٍ يتناول تلك المرحلة من حياة هيغل أن يجزم بصورةٍ قاطعةٍ حول مدى راديكاليّة هيغل، وما إذا كانت هذه الفترة تحتوي على ملامح نقديّةٍ رافضةٍ بالمعنى الماركيوزيّ - أم لا. وإذا توخّينا الدقّة فإنّنا نقول إنّه كان ثمّة صراعٌ في هذه المرحلة بين المنهج الجدليّ باعتباره رمزًا للتطوّر المستمرّ والمذهب بوصفه قيدًا أو حدًّا تقف عنده حركة التطوّر وتتجمّد صيرورة الحياة: فمثلًا نجد في الفينومنولوجيا بعض الجوانب التي يمكنها أن تضع هيغل في مصاف الفلاسفة الراديكاليّين، وبعض الجوانب الأخرى التي تهبط به إلى مستوى المفكّر البورجوازيّ المحافظ، فقضايا مثل جدل «العبد والسيّد»، و«الوعي التعس» و«الوعي النبيل»، والتحليل الأيديولوجيّ للعمل المغترب يمكنها أن تضمّ هيغل إلى الفئة الأولى، ويمكنها بالتالي أن تلقي بعض الضوء على الملامح النقديّة في ظاهريّات هيغل، لكن بمقدار ما يناقض هيغل هذه القضايا من منظورٍ مثاليٍّ خالصٍ يقف مع أصحاب الفئة الثانية. وتعكس كلمات كارل ماركس في المخطوطات هذه المفارقة، فيقول «إن الفينومنولوجيا... هي نقدٌ خفيٌّ لا يزال بالنسبة لنفسه نقدًا غامضًا ومبهمًا، ولكن إلى الحدّ الذي تحتفظ فيه الفينومنولوجيا برؤيةٍ محدّدةٍ حول اغتراب الإنسان - على الرغم من أنّ الإنسان يبدو في صورةٍ روحيّةٍ خالصةٍ - فإنّ فيها تكمن كلّ عناصر النقد، معدّة قبلًا ومتضمّنة بصورةٍ غالبًا ما تتجاوز وجهة نظر هيغل الخاصة. إنّ «الوعي التعس» و«الوعي النبيل»، والصراع بين «الوعي النبيل والوعي المنحطّ»... هذه الأجزاء المنفصلة تحتوي - ولكن لا تزال في صورةٍ مغتربةٍ - العناصر النقديّة لمجالات بأكملها كالدين والدولة والحياة المدنيّة»[1].

إنّ هيغل في الفينومنولوجيا استطاع أن يضع يديه على أشياءَ خطيرةٍ، فهو يفسّر مثلًا انهيار التضامن الإنسانيّ في المجتمع الحالي بظاهرة السعي للربح التي تجعل مصالح الفرد تتعارض مع مصالح المجموع، وهو في تحليله لعلاقة العبد بالسيّد لا يؤكد هذا التعارض فحسب، بل يؤكّد كذلك العبوديّة الشاملة التي تنشأ عن قوّة المال في ظلّ الأنظمة الرأسماليّة. ولكن بما أنّ هيغل كان يدافع عن الملكيّة الخاصّة باعتبارها أساس الشخصيّة وماهيّة المجتمع والدولة؛

[1]-Karl Marx: ***Economic and Philosophic Manuscripts of 1844***, Progress Publishers, Moscow, Third Printing, 1967, PP. 139- 140.

لذلك فإنّه لم يستطع أن يتجاوز حالة الاغتراب الإنسانيّ إلّا بطريقةٍ وهميّةٍ وخياليّة، فبدلًا من أن يحاول هيغل القضاء على النزعة الفرديّة الأنانيّة عن طريق التغيير الفعليّ لنمط الإنتاج -كما يفعل الاشتراكيّون- نراه يردّ عمليّة التغيير الاجتماعيّ إلى تغيّر الوعي الذي بارتفاعه إلى مستوى الوعي الذاتيّ يتحقّق له الشعور بأن ماهيّته الحقّة تتمثّل في أن يوجد من أجل الآخرين[1].

والحرّيّة التي تصفها الظاهريّات ليست إلّا حرّيّةً عقليّةً خالصةً، فهي تصف الوعي التعس، وتعبّر عن الشقاء الروحيّ للعالم الحديث، لكنّها لا تهدف إلى تجاوز ذلك إلّا في ملكوت الفلسفة باعتبارها الوجود الواقعيّ الحقيقيّ بالنسبة لهيغل[2]، والواقع أنّ هيغل بإحالته الوجود الإنسانيّ الحقيقيّ إلى مملكة الروح أو الفكر اختزل المحتوى المادّيّ للأشياء إلى مجرّد فكر، وهنا تكفّ الحقيقة عن أن تكون وحدة الصورة والمحتوى وتتحدّد فقط باتفاق الصورة مع نفسها وباتساقها الداخليّ وبالهويّة الصوريّة للفكر[3]. إنّ الحقيقة كما يقول هيغل «هي مجموع الفكر أو شموله...»[4]. وبالتالي فإنّ الفلسفة لا تستطيع أن تعبّر عن نفسها إلّا من خلال نسقٍ، فحقائق «الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضويّة في النسق»[5]. والنسق، بمقدار ما هو نسقٌ، يلغي كلاً من التناقض والصيرورة، فالتناقض يتحول إلى ماهيّةٍ منطقيّةٍ، إلى مجرّد علاقةٍ قابلةٍ للتحديد قبليًّا، بحيث يمكن للروح أن تعثر عليها بطريقةٍ آليّةٍ في كلّ الأشياء[6].

والهيغليّة من هذا المنظور تؤكد بصورةٍ غير مباشرةٍ على أنّ كلّ صراعٍ ينطوي على حلّه، وأنّ كلّ إخفاقٍ أو نكسةٍ لها خيرها الخاصّ ومبرّراتها الذاتيّة[7]، وبهذا يفقد الجدل الهيغلّي طابعه الثوريّ الخلّاق، وبدلًا من أن يكون السلب هو القوّة التي تدفع الروح إلى السير قدمًا، يتحوّل إلى مرحلةٍ مستقرةٍ في نموّ الروح ويجعل التضاد يبدو كأنّه «لعبةٌ مقصودةٌ لا صراع حياةٍ أو موتٍ»[8].

[1]-أوغست كورنو، **أصول الفكر الماركسّي**، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الأداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1968، ص 48، 93.

[2]- هنري لوفيفر: المرجع المذكور، ص 50.

[3]-المرجع السابق: ص 35-36.

[4]-هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، ص 70.

[5]-المرجع السابق: الصفحة نفسها.

[6]-لوفيفر: المرجع المذكور، ص 41.

[7]-ماركيوز: المرجع المذكور، ص 100.

[8]-المرجع السابق: الصفحة نفسها.

وهكذا فإنّ «الجدل بدلًا من أن يعبّر عن حركة المحتوى ويعكسها ينجب هذه الحركة، وهو أقرب إلى أن يكون منهجًا للبناء التركيبيّ والنسقيّ للمحتوى من أن يكون منهجًا للتحليل»[1]. إنّ هذا التغيرّ الذي نلمسه في معالجة هيغل لوظيفة الجدل، إنمّا يعكس نوعًا من التصالح بين المثاليّة الهيغليّة وبين الواقع القائم، هذا التصالح يتجلّى بصورةٍ واضحةٍ في محاضراته عن فلسفة التاريخ التي بدأها عام 1818، وفيها نرى أنّ هيغل يقرّر بأنّ الدولة هي الشكل الكامل الذي يتحقّق فيه العقل والحرّيّة[2]، وهو لا يتردّد في أن يضفي على هذه الدولة صفات القداسة والجمود، فيقول: «... إنّ مبادئ الدولة ينبغي أن يُنظر إليها على أنّها صحيحةٌ في ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكنًا إلّا إذا نظرنا إلى هذه المبادئ بوصفها تجلّياتٍ متعيّنةً للطبيعة الإلهيّة»[3].

ولا شكّ في أنّ صورة الدولة على هذا النحو الذي يريده هيغل قد جعلت بعض الباحثين ينظر إلى مفهوم هيغل عن الدولة بوصفه الأساس الفلسفيّ لقيام الفاشيّة، فالجرائم التي ارتكبتها النازيّة، وممارساتها الوحشيّة مع المنشقّين والمعارضين لها، ونقضها لمعاهداتها مع الدول الأخرى، كل ذلك تمّ تحت اسم الدولة وبدعوى المحافظة على كيانها[4]. ولا يكتفي هيغل بتقديم تلك الصورة الجامدة للدولة المثاليّة التي تكاد تنتفي فيها حركة الجدل، بل يتقدّم خطوةً أخرى في طريق المثاليّة اللانقديّة، ويتحوّل من النظرة الإنسانيّة غير المتعصّبة التي كنّا نلمسها في كتابات الشباب إلى نظرةٍ قوميّةٍ ضيّقةٍ تنظر إلى أوروبا - وبالتحديد إلى ألمانيا - باعتبارها خاتمة التاريخ. يقول هيغل:

«إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب؛ لأنّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحوٍ مطلقٍ، كما أنّ آسيا هي بدايته...»[5].

وهو يقسم التاريخ وفقًا لهذه النظرة إلى ثلاث مراحلَ كلٌّ منها تُمثّل مرحلةً خاصّةً في

---

[1]-لوفيفر، المرجع المذكور، ص 37.

[2]-هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الأول، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1980، ص 153-154.

[3]-المرجع السابق: ص 159.

[4]- R.S. Peters: ***Hegel and the Nation*** - State (in) Political Ideas, (ed) by Thomson, D. Penguin, Books, 1984, P.135.

[5]-هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ص 242.

تطوّر مفهوم الحرّيّة، المرحلة الشرقيّة، والمرحلة اليونانيّة الرومانيّة، والمرحلة الألمانيّة المسيحيّة، «... **فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أنّ شخصًا واحدًا هو الحرّ، أمّا العالم اليونانيّ والرومانيّ، فقد عرف أنّ البعض أحرار، في حين أنّ العالم الجرمانيّ عرف أنّ الكلّ أحرار**»[1]. وهكذا فإنّ هيغل يتناقض مع منطقه الجدلّي فهو بتبريره للدولة البروسيّة والدين المسيحيّ إنّما يضع نهايةً للجدل، ونهايةً لزحف حركة التاريخ، وبذلك فهو يردّ التطوّر التاريخيّ إلى تطوّرٍ منطقيٍّ ما يضفي على رؤيته للتاريخ طابعًا استنباطيًّا وقبليًّا، فتصوّره للتاريخ يقوم أساسًا على فكرة التقدّم التي كانت شائعةً في الفلسفة العقلانيّة، وهي فكرةٌ كانت بمثابة التعبير الأيديولوجيّ عن نهضة الطبقة البورجوازيّة، بل وبرّرت صعودها إلى السلطة باعتباره شيئًا كامنًا في عمليّة التاريخ. وقد كان هيغل صوتًا معبّرًا عن طموحاتٍ وآمالِ بورجوازيّةٍ لم تكن ثوريّةً كما كانت البورجوازيّة الفرنسيّة في القرن الثامن عشر، وإنّما كانت بورجوازيّةً محافظةً، ومن ثمّ فقد جاءت فكرته عن التقدّم مقيّدةً بذلك الجهد الذي بذله لتبرير الواقع القائم ورفض أيّ محاولةٍ لتجاوز ما هو واقعيّ[2].

والحقّ أنّ هيغل بتبريره للواقع القائم إنّما يضع نهايةً لفلسفته، فحينما ننظر إلى النظام القائم على أنّه عقليٌّ تكون المثاليّة قد بلغت نهايتها، وعندئذ يجب على الفلسفة السياسيّة أن تمتنع عن تلقين الناس ما ينبغي أن تكون عليه الدولة. إنّ الدولة موجودةٌ وهي عقليّةٌ وهذا هو نهاية الأمر، وهنا تصبح مهمّة الفلسفة هي المواءمة بين الناس وبين ما هو قائمٌ[3]. إنّ مثاليّة هيغل على هذا النحو تصل إلى الطريق المسدود؛ لأنّها خانت الجدل، وحاولت أن تفرض شكلًا من الثبات والجمود على عالم الواقع، فضحّت بالحقيقة مقابل التصالح مع لحظةٍ تاريخيّةٍ زائلةٍ. لكن الدول تنهار، والتاريخ يمضي، وتظلّ مملكة هيغل الفلسفيّة بعيدةً عن عالم البشر بكلّ واقعيّته الدرامية[4].

---

[1]-المرجع السابق: ص 243.

[2]-أوغست كورنو، المرجع المذكور، ص56-58.

[3]-هربرت ماركيوز: المرجع المذكور، ص 177.

[4]-لوفيفر: المرجع المذكور، ص 42-43.

في آخر كتابٍ أصدره في حياته **أصول فلسفة الحقّ** يرفض هيغل حتى هذا الأمل اليوتوبي البسيط في تجاوز ما هو قائمٌ، بل يعتبر ذلك مستحيلًا، يقول هيغل:

«إنّ مهمّة الفلسفة لتنحصر في تصوّر ما هو كائن، لأنّ ما هو كائنٌ ليس إلّا العقل نفسه... وكما أنّه من الحمق أن نتصوّر إمكان تخطّي الفرد لزمانه فإنّه لمن الحماقة أيضًا أن نتصوّر إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاصّ...»[1].

إنّ هذا النصّ الأخير المقتبس من **أصول فلسفة الحقّ** يؤكّد أنّ هيغل الذى بدا فى أول كتاباته الفلسفيّة مفكّرًا إنسانيًا وكونيًّا يعود ليرتدّ فى نهاية رحلته الفكريّة إلى نزعةٍ قوميّةٍ ضيّقةٍ ومتطرّفةٍ. وغنيّ عن القول أن نذكر أن أثر هيغل الفكريّ والسياسيّ ظلّ باقيًا حتّى بعد وفاته، فقد تأثّرت معظم النظريّات السياسيّة الحديثة والمعاصرة بفكر هيغل من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، فهو بصورة أو بأخرى رائد اليسار الهيغليّ، وهو ملهم الجدد منهم، من أمثال جورج لوكاتش، وروجيه جارودي، وإريك فروم، وهربرت ماركيوز، وإرنست بلوخ، وكارل مانهايم.. وغيرهم.

من جانب آخر يمثّل هيغل أحد المصادر القويّة لليمين الهيغليّ وللتيّارات الفاشستيّة التى انفجرت فى معظم دول أوروبا فى الثلاثينيّات من القرن الماضي. ولم يتوقّف تأثير هذا العملاق الفلسفيّ عند هذا الحدّ، بل ظلّت روحه الفلسفيّة ساريةً وفعّالةً فى التيّارات الليبراليّة المعاصرة، ظهر ذلك بصورةٍ متطرّفةٍ لدى المنظّر اليابانيّ الأميركيّ **فوكوياما** الذي استعاد الفكرة اللاهوتيّة عن نهاية التاريخ وألبسها ثوبًا اقتصاديًّا وسياسيًّا، فاتخذ من سقوط الأنظمة الشيوعيّة والإشتراكيّة ذريعةً لبلورة فكرته ذات الطابع الأيديولوجيّ المحافظ، والتى عبّر عنها بشكلٍ دعائيٍّ فى كتابه **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، وفى هذا الكتاب يوصد فوكوياما كلَّ أبواب التاريخ عند الحقبة الرأسماليّة الأميركيّة، ويروّج بصورةٍ فجّةٍ لليمين الرأسماليّ الأميركيّ، والذي كان أحد الأسباب المباشرة وغير المباشرة في تفكيك العالم العربيّ وسقوط العراق وانهيار النظام الليبيّ وانشطار السودان واليمن، وسقوط سوريا فى مستنقع الإرهاب. بالتأكيد نحن لا نُحمّل هيغل كلّ هذه الأحداث الكارثيّة، ولكن من الواضح أنّ الأثر الهيغليّ على الأنظمة

[1]-هيغل، **أصول فلسفة الحقّ**، المجلد الأول، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص 88.

والتيّارات اليمينيّة المحافظة كان أكبر من تأثير هيغل على التيّارات اليساريّة التقدّميّة التى لم يكتب لها النجاح والاستمرار مقارنةً بغيرها من التيّارات اليمينيّة والليبراليّة.

ويبدو لي أنّ هيغل اليمينيّ كانت له الغلبة على هيغل اليساريّ، تمامًا مثلما انتصر النسق أو المذهب على المنهج، كذلك انتصر هيغل المحافظ على هيغل الثوريّ، وانتصر هيغل العجوز المتعصّب للقوميّة الألمانيّة وللدولة البروسيّة على هيغل الشاب الذى طالما راوده حلم التحرّر والذي كان يومًا ما مفتونًا بالثورة الفرنسيّة ومسكونًا بالأمل في أن يعيد التاريخُ للعبيد والمقهورين حقوقهم المستلبة وإنسانيّتهم المهدورة.

شبح الهيغليّة فوق أفريقيا
شرعنة المركزيّة الأوروبيّة فلسفيّا

نيكولاس روسو*

ترصد هذه المقالة منطق هيغل في النظر إلى أفريقيا بما هي قارةٌ دونيّةٌ بالنسبة إلى الكائن الأوروبيّ. والواضح أنّ الكاتب والباحث الفرنسيّ نيكولاس روسو أراد من مقالته هذه بيان الأبعاد والعنصريّة في الشخصيّة الهيغليّة لا سيما حين يفصح الفيلسوف الألمانيّ في سياق محاضراته حول أفريقيا عن هذا النوع الصارخ من العنصريّة في قوله إنّ «الأسود هو بيولوجيًّا دون الأبيض».

أهمّيّة هذه المقالة أنّها تلقي ضوءًا كاشفًا على شطرٍ مستترٍ من منظومة هيغل الفلسفيّة، وخصوصًا في الجانب المتعلّق منها بولائه الشديد للعرق الجرمانيّ.

* * * * * * * * * * * * * *

بمناسبة مطالعة كتاب أحمد علي ديانغ **هيغل وأفريقيا السوداء**، كنت قد حاولت فهم

- المصدر:نيكولاس روسو(Nicolas Rousseau)، **شبح الهيغليّة فوق أفريقيا شرعنة المركزيّة الأوروبيّة فلسفيًّا**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة : السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ من:

Nicolas Rousseau, **Benoît Okolo Okonda: Hegel et L'Afrique**, 2013, link: www.actu-philosophia.com

ـ ترجمة: صلاح عبد الله.

*-نيكولاس روسو(Nicolas Rousseau) : صحافيٌّ وأستاذ الدراسات السياسيّة في معهد رين (1994-1999) - باريس فرنسا.

معنى نصوص هيغل عن أفريقيا، لأقرّر إذا ما كان الفيلسوف الألمانيّ، يدرك جريرة عنصريّته (الأسود هو بيولوجيًّا دون الأبيض).علي ديانغ برّأ هيغل من هذه التهمة، مبيّنًا أنّ استبعاد أفريقيا إلى مستوى خارجٍ عن تاريخ العقل ليست لعنةً، وإنّما هي وضعيّةٌ ممكنةٌ، ناتجةٌ من جغرافيّة القارة السوداء. ولكن تبقى شبهة المركزيّة الإتنيّة الهيغليّة (فيكون الأفريقيّ دون الأوروبيّ ثقافيًّا). تلك هي الصياغة الأولى للإمبرياليّة النظريّة للغرب، التي برّرت استعمار القارة، والتي لا تزال تفرض نفسها حتى اليوم، وعليه ليست الغاية بناء تهمةٍ، وإنّما فهم إنشاء خطابٍ منظّمٍ، موضوعه العالم بأسره، وذلك لأنّ هيغل يتكلّم بوصفه فيلسوفًا إلا أنّ أغلاطه بحق أفريقيا تقوم على أفكارٍ مسبقةٍ، وهي الأفكار المنبثقة من آليّات الديالكتيك، أي من المنطق الخاصّ لخطابه، الذي، إذ يقصد أن يدمج القارة السوداء سلميًا في تاريخ العالم، يبعدها عنه إلى حدود اللامعقول. إنّ ما يوحي بالحالة الأفريقيّة بطريقةٍ نموذجيّةٍ ليس هيغل نفسه بقدر ما هو الوهم الناتج من تطبيق الفهم الديالكتيكيّ للعالم، من هنا تنطلق الشبهة التي يمكن أن تكون طريقةً في خطابٍ عامٍّ، لا يمكن الدفاع عنه دون رميه بشيءٍ من العيب.

هيغل دون هيغليّة

تشكّل الذكرى الخمسون لاستقلال الدول الأفريقيّة مناسبةً لمراجعةٍ شاملةٍ للاستعمار الأوروبيّ[1]، ولمواضيع مثل موقع أفريقيا في التاريخ العالميّ -خصوصًا لجهة استقلال دولها عن الدول الغربيّة- ومستقبل القارة، وهي مناسبةٌ لا تكفي لإعادة قراءة هيغل. سنجد عند هذا الأخير التبرير الأول للدونيّة التاريخيّة لأفريقيا، وربما أيضًا الأدوات لتجاوز هذه النظرة (الأوروبيّة المركزيّة) ـ إذا كان حقًّا قد أعطانا هيغل كلّ الأدوات لتجاوزها، وعلينا في الواقع القول إنّ هيغل على عكس مؤلّفين آخرين، كان ربما أقلّ قلقًا من دحض قد يوجه إليه، بالمقارنة مع عدم الإمكانيّة التي ستواجه خلفاءه للخروج من نسقه. هكذا تصبح المواجهة مع هيغل وسيلةً لطرد شبح الهيغليّة، على النحو الذي صُوّر به السكّان الأصليّون في فيلم جان روخ، حيث مارسوا طقوسًا يقلّدون بها المستعمرين البيض، حتى يتخلّصون من خلال عمليّة تقمّصهم من السيطرة

[1]-est l’année d’accès à l’indépendance d’une quinzaine d’Etats issus des empires coloniaux français, belges et anglais : Cameroun, Togo, Mali, Tchad, Sénégal... Voir la liste complète sur le site de ***France24***1960 ..

الممارسة عليهم[1]. هذا الانعتاق هو من الصعوبة بمكان، لأنّ دسائس الديالكتيك الهيغلّي تبدو عصيّةً على الانكشاف، فالهيغليّون الأوائل يحبّون أن يردّدوا، أنّ هيغل لا يمكن تجاوزه، وأنّ الذي يريد أن يكون مضادًا لهيغل يكون أكثر هيغليّةً من أي وقتٍ مضى إلخ. وبعض الهيغليّين يتبادلون الإعجاب من خلال رؤيةٍ ذهنيّةٍ لفيلسوف العقل الكلّيّ، مثل فوكو في نظام الخطاب، حيث يقدّم لنا سيّدًا غير مرئيٍّ، محتالًا ومخادعًا يترك ضحاياه يعتقدون أنّهم تحرّروا ليعيد إخضاعهم لسطوته على نحوٍ أفضل «...لا يعني استنجادنا ضدّه أن يكون، على سبيل الاحتمال، حيلةً تواجهنا وفي نهايتها تنتظرنا دون حراكٍ وفي مكان آخر»[2].ثمّة هنا، في ما يتعدّى الاحترام نوعٌ من عبادة المفكر بإجلالٍ وهيبة. هل يوجد هنا مجاملةٌ في الموقف الهلع، أو اعترافٌ بحقيقة أنّه علينا تجاوز ذلك، بفهمٍ خاطئٍ للمفكر- هيغليّة سيئة- لنجد على نحوٍ أفضل في مرةٍ أخرى هيغلًا حقيقيًّا؟ وفي الحقيقة إذا اتبعنا منطق الفيلسوف نفسه، يكون من الضروريّ أن نفهمه بشكلٍ سيّئٍ في البدء، حتى لاحقًا، تحديدًا، نفهمه: الخطأ ليس إلاّ لحظةً من الحقيقة. هذا المساق الانعتاقيّ يبدو أنّه يتطلّب جهدًا لا ينتهي...لنلحظ، على سبيل المثال أنّ أمرًا مثل نيتشه آلى على نفسه على الدوام أن يحذّر من هذا الموقف التقديسيّ؛ إذ يعرض فكره بشكلٍ حادٍّ، جداليٍّ ومفرطٍ في حيويّته، إنّه يحذر من أيّ تقديسٍ لكلامه أو لشخصه. الشفقة ليست الدرس الذي يعلّمه السيّد لتابعيه، وإنّما الخطأ الذي ينقله التابعون للدرس... ليس من الجائز في الحقيقة تقديس الذي كان قد تجرأ أن يقدّم نفسه «كمهرّج الأبديّة».

الأفارقة أكثر من كلّ قراء هيغل ملقّحون ضدّ تقديس السيّد، كما يُظهر كتاب **بنوا أوكولو أوكوندا، هيغل وأفريقيا**[3]

> **«كيف سيستطيع الأفريقيّ أن يشارك في حياة العقل، إنْ لم يترك أثرًا في تاريخ قراره؟ سيكون من الصعب على الأفريقيّ، أن يكون هيغليًّا إنْ لم يعد -بطريقة ما- إلى طرح التساؤل حول المشروع الهيغليّ»**[4]

[1]- Voir le film de **Jean Rouch, Les Maîtres fous.**(1955)

[2]-***L’ordre du discours***, page 74.

[3]-Benoît Okolo Okonda, ***Hegel et l’Afrique***. Thèses, critiques et dépassements, Le Cercle Herméneutique, 2010.

[4]-Page 44.

إذا كان من الممكن اليوم إعادة التفكر بأفريقيا، سيكون ذلك مع هيغل، وضد هيغل، وفي ما يتعداه.

سرير بروكوست الديالكتيكيّ

«هيغل بالنسبة للأفريقيّ لا ينتمي أبدًا لفئة المؤلّفين الذين تعتبر شروحاتهم وتعليقاتهم شأنًا أكاديميًّا أو مدرسيًّا، كما يؤكد أوكولو أوكوندا. إنّه فيلسوفُ قدرٍ، أطروحاته وسيطات وحي، دراسته تقوم مقام تعزيم أو طرد الأشباح. ظلّه يسكن كشبح ماضي أفريقيا، كما حاضرها ومستقبلها. لا علاقة لاستيضاحه بتمرينٍ أكاديميٍّ، إنّه مسألة حياةٍ أو موت»[1].

نسق العقل الكلّيّ بالنسبة للمؤلّفين الأفارقة الذين يناقشون هيغل، يشبه بشكلٍ كبيرٍ التبرير النظريّ الأكثر اكتمالًا للهيمنة الاستعماريّة. وإذا ما ظلّ الأفارقة في مرحلة الطفولة البشريّة، يكون من حقّ الأوروبيّين بل من واجبهم إخضاع سكّان القارة السوداء، لرفعهم إلى مستوى الحضارة:

«إنّنا نأخذ على هيغل مركزيّتيه الإتنيّة والأوروبيّة: إنّ المعنى الكامل للتاريخ، للعقلانيّة التامّة وللعالميّة بلغت ذروتها في أوروبا الغربيّة».[2]

من أجل هذه الأسباب لا يُختزل شرح هيغل بشرح نصوصٍ أكاديميّةٍ، ولكنّه يأخذ شكل عودةٍ إلى الماضي الاستعماريّ، إلى مراجعةٍ للغزو وإلى البحث عن مستقبلٍ آخرَ، بعيدًا عن الارتهان للغرب.

إنّ غزو الدول الاستعماريّة لأفريقيا قد وسم بتأثيراته الثقافيّة صميمها، ولذلك فإنّ الهويّة الأفريقيّة حُدّدت تاريخيًّا بهذا التثاقف؛ ولهذا فإنّ أوكولو أكوندا لا يقترح دحضًا للديالكتيك الهيغليّ ولكنّه أراد «تقدير ما يكلّف الانفصال عن هيغل»[3].

---

[1]-Page 19.

[2]-Page 21.

[3]-Page 23.

كيف يعرض الدور التاريخيّ لأفريقيا، إن لم يُخضع لمذلّة الديالكتيك؟

«دور أفريقيا في تاريخ العالم، يظهر بالاحتفال بالحيويّة المفرطة لحالة الطبيعة، وبإظهار تبعيّة حالة الطبيعة بالنسبة للمراحل الأخرى، حتى تكتسب هذه الحالة مغزاها الكامل».[1]

هذه القارة تمثل لهيغل دورًا تاريخيًّا وتربويًّا سلبيًّا: تبيّن لنا أفريقيا أنّ العقل لا يمكن أن يبقى في حالة الانصهار الأصليّ مع كلّ ما هو محسوسٌ. إنّها إذًا مثل مضادٍّ في وسط مراحل تطوّر العقل في التاريخ. لا تاريخ الاّ بالدول ومؤسّساتها.

«أفريقيا التي نحن بصددها هنا، يُنظر إليها ككلٍّ متجانسٍ. إنّها تتميّز بالثبات، بالبدائيّة، بغياب التاريخ والأخلاق، وبالفلسفة. إنّها بريّةٌ تمامًا»[2]**.**

إنّ كتاب **علي ديانغ**، يبيّن لنا أنّ هيغل لا يرفض من حيث المبدأ استعداد الأفارقة للثقافة، إنّه لا يتحقّق ببساطةٍ في الوقائع من الدافع الحقيقيّ لتحقيقها: ثمّة حقًّا هنا ديناميّةٌ ولكن لا وجود للطاقة...

إنّ وحدة الرجل الأفريقيّ مع العالم أصليّةٌ، مباشرةٌ وتتّصف بعدم التميّز، بعكس الوحدة النهائيّة التي تتوصّل إليها الحالة العقلانيّة، التي تُنتزع كمصالحةٍ خلال التاريخ. لا يزال الأفريقيّ في الوحدة الأوّليّة للإنسان مع الطبيعة، في دوّامة الحياة ورقصها. لا تُرى أيّ صيرورةٍ قيد التشكّل في أفريقيا، ولا أيّ دولةٍ تُؤسّس لتضطلع بالبعد العالميّ في قرراتها المتعدّدة. إذًا، اعتقد هيغل أنّه أسّس ليلقي بأفريقيا في طفولة العقل، واضعًا ختمه على قدرها.

أفريقيا المسحورة

في القسم الأوّل من كتابه يعرض **بنوا أوكولو** مختلف أبعاد التاريخ لدى هيغل: التاريخ الأصليّ (الذي كتبه معاصرو الحدث)، والتاريخ الأخلاقيّ (نقد وتلخيص يحاكم الماضي بمقياس الحاضر)، ثم التاريخ الاستشرافيّ (الذي يستخلص المعنى العقلانيّ والحقيقيّ للأحداث). هذه

[1]-Page 37.

[2]-Page 38.

الفصول الأولى تشكّل درسًا جيّدًا للمدخل إلى فلسفة التاريخ الهيغليّ، ولا تستدعي تعليقًا خاصًّا.

القسمان الآخران هما أكثر أهمّيّة، حيث يعبّر المؤلف عن انتقاداته، ويعرض طرقًا لتجاوز الهيغليّة.

بالنسبة لكلّ قراء هيغل الرصينين، لا مجال لاتهامه بالعنصريّة: ليس الأفارقة محكومين من خلال طبيعتهم بالجهل وعدم الخبرة. عرف هيغل كيف يتجاوز نظريّة المناخ، التي كانت متبنّاةً في القرن الثامن عشر. لم يعد من الممكن أن تُشرح ثقافة شعب وأخلاقه بحسب هيغل بالظروف الطبيعيّة:

«ريتر[1] يؤكد هيغل من جديد على نظريّةٍ، هي كما يبدو ليست جديدةً؛ لأنّ من الممكن أن نجدها قبله لدى كانط: ثمة علاقة بين البيئة الطبيعيّة للإنسان وثقافته، لكن هيغل لا يربط على نحو مطلقٍ بين الطبيعة والثقافة؛ إذ يرافق الارتهانَ للطبيعة مواجهةٌ وصراعٌ بين الطبيعة وعقل الإنسان، تحتفظ الروح بشيءٍ من الاستقلاليّة حيال الشروط الطبيعيّة. ولنكرر القول، هيغل بعيدٌ عن نظريّة الطبيعة وعن عنصريّة معاصريه»[2].

العقل (الروح) لا يستطيع أن يجد حقيقته، إلا بتفلّته من الطبيعة، حيث كان سجينًا في البدء. إلاّ أنّ هيغل، مع علمه بذلك، كان من الممكن أن يكون له هذا الموقف حيال أفريقيا، ولكن كان لا يزال لديه نظرةٌ مفرطةٌ ببساطتها عن القارة، ما جعله يعتبرها عالمًا خاليًا من أيّ تاريخانيّةٍ. وإذا كان له أن يخترع على نحوٍ ما صورة إبينال لأفريقيا كطفلةٍ مسحورةٍ، ألا يكون ذلك على الأقل فعل فكرةٍ مسبقةٍ، ولكن لا بدّ من الأخذ بالاعتبار معرفة العصر **الهزيلة:**

«وإذ تكلم هيغل عن أفريقيا، هل كان يقصد أفريقيا هيرودوس القديمة، أو أفريقيا القرن السابع عشر، إبّان إرساليّة جفازي، أو أفريقيا معاصريه في القرن التاسع عشر؟ نماذج أفريقيا هذه ليست متماثلةً، وتوحيدها يقتضي إخضاعها لعمليّةٍ

---

[1]-Ritter.

[2]-Page 55.

دیالکتیکیّةٍ، أي ينبغي أن نُدخل إليها لعبة التاريخ، بقراءتنا المصادر التاريخيّة وكأنّها كتابٌ واحدٌ. إنّنا بالتأكيد نفتقد للبعد التاريخيّ لأفريقيا. وهو لن يكون العبوديّة ولا الاستعمار، الذي كان قد أدخل أفريقيا في التاريخ. وعلى العكس، ففي اللحظة التي كان فيها هيغل يتكلّم عن أفريقيا، كانت عدّة ممالك وأمبراطوريّات ذات شأن تقوم لتوّها رغم وجود العبوديّة والاستعمار تحديدًا، وكان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر لا يزالان يشهدان ديمومة إحدى أكبر الممالك الأفريقيّة: مملكة بنين، بغناها ونظامها واحتفالاتها الباذخة والفظّة أحيانًا»[1]

هيغل الذي أراد للديالكتيك، أن يكون تعبيرًا عن صراعٍ جوهريٍّ ذي تحديداتٍ مفهوميّةٍ وزمن تاريخيّ، فاته تعقيد القارة السوداء. فمن المسموح إذًا الذهاب أبعد من هيغل، أن نعيد إدخال الدعوى الدراميّة للتاريخ، حيث الفيلسوف لم يكن يرى سوى أرضٍ يغفو فيها العقل. أوكولو أوكوندا يبيّن من جهةٍ أخرى أنّ نقصان المعلومات في ذلك العصر لا يعذر من كلّ شيء. كان لدى هيغل لائحة قراءاته، وعلى الرغم من إرادته الموسوعيّة، كانت معالجاته لا تزال مغلوطةً، حيث إنّه فهم بشكلٍ سيِّئٍ عدة نقاط من روايات هيرودوس، حين كان هذا الأخير يناقش السحر والدين؛ إذ اعتقد أنّه يمكن القول إنّ الدين في أفريقيا، ليس سوى سحرٍ وخرافاتٍ، وهذا ما لم يقله هيرودوس، فالمؤرّخ اليونانيّ قال ببساطةٍ إنّ الكهنة أيضًا مارسوا السحر.

العبقريّة الديالكتيكيّة لم تضع صانعها بمأمن من الأخطاء الواقعيّة والتفسيرات المتسرّعة. هيغل استسلم لإغراء أدب الرحلات الذي كان ينقل روايات شعبيّة عن القرن الماضي، ويستوقفنا، لدى أكثر من فيلسوف كبير من عصر الأنوار، كثيرٌ من مظاهر البهجة، إزاء طبع الزنوج الطفوليّ والضاحك[2] ليس لنا أن نصدّق هيغل في كلامه عن أفريقيا. وعلينا أن نقوم بالرهان الأفضل وهو أنّه لا يطلب أفضل من أن نناقضه في كلّ موضع، حيث يبلغ نسقه حدوده، ودون ذلك يصبح ديالكتيكه أفيونًا حقيقيًّا. إذا كانت الصفحات عن ديالكتيك

---

[1]-Page 66.

[2]-Il y a, dispersés dans toute l’Europe, des esclaves nègres chez lesquels personne n’a jamais trouvé trace d’ingéniosité. Mais l’on voit continuellement des Blancs de sang inférieur, sans instruction, se distinguer parmi nous dans toutes les professions » (Hume). « **Les Noirs sont extrêmement vaniteux, mais à la façon nègre, et ils sont si bavards qu’il faut les disperser à coups de bâton** » (Kant). Voir Le ***bêtisier des philosophes, de Jean-Jacques Barrère et Christian Roche***, Seuil, 1997.

الجوهر تستمر في إسكار أكثر من قارئٍ وإدهاشه، إلاّ أنّ المقاطع عن أفريقيا، تستحقّ على الأقل أن تعيد أنسنة المفكّر مبيّنةً أيضًا أنّه هو أيضًا يمكن أن يُخدع.

شكلٌ جديدٌ للعناية الإلهيّة

لا بدّ هنا من ملاحظةٍ تجعل مسألة الهيغليّة (وتجاوزها) أكثر صعوبةً: لم يرتكب هيغل الخطيئة فقط بافتقاده لمعلومات أمبريقيّة، ذلك أنّ كلّ الاحتجاجات الواقعيّة التي نأخذه عليها لن تبلغ حدّها الأقصى لعناد النسق في تمدّده، فالبعض قد يتكلم عن الأيديولوجيا (بمعنى الخطاب الشامل الذي يشجب مسبقًا أيّ دحض يمكن أن نوجّهه إليه)، ومع ذلك تبقى الكلمة غير ملائمةٍ.

وكما بيّن جيرار ليبرون في قفا الديالكتيك[1]. لم يستطع هيغل أن يوضح نمط خطابه الفريد تمامًا؛ لأنّه أجرى بعض الخيارات غير المعروضة، وغير المبرّرة والتي تحدّد مسبقًا خلاصاته. ونحن، بفضل الديالكتيك، لدينا الثقة أنّنا سنجد العقل في كلّ مكان، حيث يتمدّد، يشبه ذاته في كلّ تحولاته، متماثلًا وأبعد من اختلافاته.

«إذًا لم يعد أيّ شيءٍ غريبًا ولا أيّ شيءٍ نخشاه تحت شمس العقل؛ ولهذا نفهم ماذا يعني هذا التجديد الذي لا يتراخى والذي يسبغ على الديالكتيك هالته «النقديّة والثوريّة»: ليس هو سوى فهرس الأمان الوجوديّ الأكبر(...) من أين لنا أن نتصوّر تخريبًا أكثر لطفًا «وهذيانًا مخمورًا أكثر طمأنةً من ذلك؟» [2].

إنّ فهم التاريخ قد تمّ مسبقًا: أكبر الأمبراطوريات اختفت، وأكبر المشاريع دُمّرت بين ليلةٍ وضحاها، والشعوب سيقت بالمئات أضاحيَ إلى مذبح التاريخ، ولكن في النهاية، ثمّة معنًى يستخلص من هذه الجلجلة. المصير غير المتوقّع، هو هنا مسحورٌ من جديدٍ: الحكومات لا تموت إلّا عندما يُستوفى قدرها، ليس من شعبٍ يظهر أو يختفي قبل أوانه، كلّ شيء له حينٌ يظهر فيه على مسرح العالم، جلجلة التاريخ تجري بهدوء، في موكبٍ مؤلمٍ ولكن منظّمٍ جيدًا. هنود أميركا يستسلمون ويتحوّلون إلى المسيحيّة؛ لأنّهم يعون مسبقًا أنّ زمنهم قد أفل،

[1]-Voir le ***compte-rendu de ce livre sur ce site***.

[2]-Gérard Lebrun, ***L’envers de la dialectique***, page 314.

وما عليهم سوى الامتثال لسيرورة العقل... المطلب الهيغليّ الأدنى في تحرّي الحقيقة، يخبئ بحسب ليبرون مطلبًا أقصى في الإيمان بالآخرة: آخرة فداء الزمن، من أجل إدارة الحقيقة. تتحوّل الفلسفة إذًا إلى عنايةٍ إلهيّةٍ حقيقيّةٍ: المفهوم في فعاليّته لا يمكن أن يتمدّد على غير النحو الذي صنعه. هذا المساق المطمئن تمامًا، ينبغي اليوم أن يبدو في غاية الإقلاق.

التيوديسيا الهيغليّة ترفض في النهاية البعد المأساويّ للتاريخ: لا يوجد عنفٌ حقيقيٌّ موجّهٌ للشعوب؛ لأنّ ما يتعرّضون له أو ما ينزلونه بجيرانهم يأخذ في النهاية معنى وجهة نظر المفهوم-المحدود وبالتالي المنذور للإلغاء الذاتيّ. للمآسي جانب خاصّ وتستخلص من وجهة نظر، هي الأخرى خاصّةٌ ومدعوّةٌ لأن تُتجاوز. الخاصّ ينحلّ في العام الذي يجسّد الدولة، وضجّة التاريخ وغضبه يهدآن في صمت العظمة والوئام.

حين قال نيتشه إنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة كانت قد هزمت في زمن تألّقها على يد المسيحيّة[1]، فإنّ رؤيته ليست، بدون شك، أكثر صوابيّةً تاريخيًّا، وهي على الأقلّ ارتضت البعد المأساويّ والخسارة دونما تعويضٍ. نيتشه الذي أكّد أيضًا أنّ أوروبا حذت حذو الحيوان المفترس حيال المستعمرين لم يحاول أن يبرّر هذا الاحتلال بحججٍ أخلاقيّةٍ ويبيّن الاستمراريّة بين المدنيّة والتوحّش.

تاريخ لا-هيغليّ لأفريقيا؟

لمواجهة أيّ نظرةٍ تجاه أفريقيا، من المناسب بحسب أوكولو أوكوندا أن نستعيد في تعقيداتها كلّ الصراعات والمساقات المتغيّرة للتثاقف الذي وسم القارّة. قد نفهم إذًا أنّ العالم الأفريقيّ يتجاوز حدوده الجغرافيّة، من ناحيةٍ بإظهار التأثيرات الخارجيّة التي صاغته، ومن ناحيةٍ أخرى من خلال تأثيره الذي امتدّ إلى المناطق المجاورة من العالم. فلا تعود أفريقيا تظهر كقارّةٍ منغلقةٍ على نفسها، وككتلةٍ متراصّةٍ وعصيّةٍ على الاختراق. وبحسب هيغل نفسه، «**أن نكون في إسبانيا نكون أيضًا في أفريقيا**» وذلك لسببين: المناخ الحارّ والجاف لوسط شبه الجزيرة الإيبيريّة ومن جهةٍ أخرى، تراث الفتح العربيّ.

«**أن نكون في إسبانيا نكون أيضًا في أفريقيا**» هذا يوحي أنّ إسبانيا كانت في لحظةٍ ما

[1]-Voir l’Antéchrist, §58 : « ***Le christianisme a été le vampire de l’Empire romain***».

أفريقيّةً. سلالة الموحّدين كانت قد أدارت إسبانيا انطلاقًا من المغرب. ولنلحظ أنّه منذ قرونٍ طويلةٍ أصبح الإسلام عنصرًا مميّزًا لأفريقيا بشكلٍ عامٍّ، فهو لم ينحصر بأفريقيا الشماليّة؛ بل امتدّ إلى أفريقيا الغربيّة، واجتاح أفريقيا الشرقيّة، كما أنّ بعض خصائص الثقافة العربيّة غزت أفريقيا الوسطى. لقد دعمت الظاهرة العربيّة إلى درجة معيّنةٍ الوحدة الأفريقيّة بدلًا من أن تعزل أفريقيا السوداء[1]، سيأتي يومٌ لا نرى فيه العالم الأفريقيّ وحدةً منغلقةً، ولكن سنراه مركز إشعاعٍ نحو الخارج. تلك هي على ما أعتقد إحدى الأفكار القويّة المستوحاة من هذا الكتاب:

«ماذا كان سيكون عليه الغرب لولا أوغسطين البربريّ؟ ماذا كانت ستكون عليه الرياضيّات والعلوم الأوروبيّة لولا الأرقام العربيّة؟ ماذا كانت ستكون عليه الملاحة البحريّة والجويّة لولا البوصلة التي مصدرها الشرق؟ هل كان يمكن اكتشاف أميركا لولا مساعدة الأفارقة؟ هيغل لا يرى وحدة العالم القديم كمكان للتبادل المثريّ. الوحدة الهيغليّة تبدو فارغة: ليست سوى فضاءٍ مشهديٍّ حيث يظهر مرةً بعد مرةٍ صناع التاريخ ليقولوا كلمتهم، ثم يختفون في الحال»[2].

أفريقيا هي بحسب شكسبير كالممثل الذي يتبختر ويتحرك على المسرح[3] ثم لا نعود نسمع عنه شيئًا ـ كذلك هو الأفريقيّ الذي يرقص ليسلّي المستعمر الأبيض، ثم عليه أن يختفي سريعًا، إذا لم يرد أن يُطرد بفظاظة...

أفريقيا الهيغليّة محكومةٌ أن تظلّ في غرفة انتظار التاريخ(...) التاريخ يغفو في أفريقيا، والعقل يتحرّك دون أن يتقدم. في أفريقيا يقيم فراغٌ روحيٌّ وثقافيٌّ، وغيابٌ للنظام والطبيعة(...) إنّ مزيدًا من الجغرافيا ومزيدًا من التاريخ قد يبشّر أنّ بأفريقيا ديناميّة، حيث العقل حيٌّ على الدوام ويتطوّر[4]. أوكولو أوكوندا استعرض عدة مؤلفين اقترحوا تحضير تاريخٍ ليس ذا خطٍّ واحدٍ، وغير موجّهٍ نحو التقدّم (نحو التقدّم الغربيّ، في الحقيقة). دسائس الديالكتيك

[1]-Pour une vision historique plus juste, voir le livre de Paul Veyne, ***Quand notre monde est devenu chrétien***, Livre de Poche, 2010.

[2]-Page 68.

[3]-Macbeth, acte V, scène V.

[4]-Pages 69- 70.

هي من الإطباق بحيث إنّها لا تُرى: لا يكفي الدفاع عن تاريخٍ ذي نظرةٍ إجماليّةٍ وصدفويّ للتفلت من سجن النسق الهيغليّ:

«بادئ الأمر، الانقطاع التاريخيّ المواجه للاستمراريّة لا يعفينا (كذا) من الهيغليّة. لأنّ الاستمراريّة تستدعي الانقطاع باسم الديالكتيك، وهذا يعني أنّه باسم الانقطاع استبعدت أفريقيا عن التاريخ والفكر. (...) نقطةٌ أخرى: بيدما على حق إذ يضع النظريّة الاحتماليّة بمواجهة النظريّة الكلّيّة. ولكن فضلًا عن أنّ حقيقة النظريّة الكلّيّة هي ضروريّةٌ لتفكّر نظريّة الاحتمال، فإنّ النزعة الكلّيّة نفسها، تبدو مقيمةً في قلب أيٍّ كان، وفي النهاية فإنّ الاحتمال لا يبعدنا إلا قليلًا عن الهيغليّة؛ ذلك أنّ تعدّد حيرة البعد اللاعقلانيّ حيال صيغ التاريخ المتعدّدة، تضعنا في حالة بحثٍ عن عقلانيّةٍ متشظيةٍ، وبصيغة الجموع[1].

أوكولو أوكوندا ينتقد بعض أقوال المفكّر الكبير الشيخ أنتا ديوب الذي، لأجل أن يعيد الاعتبار لأفريقيا، ينزع إلى تعظيم أصولها، حيث هيغل كان يحطّ من قدرها[2]. لقد أفرط في تعظيمها جاعلاً منها مهد الحضارة (رابطًا إيّاها تحديدًا بمصر)، أنتا ديوب ارتكب نفس خطأ خصومه: أسطرة أفريقيا يحول بينها وبين صيرورةٍ

---

[1]-Page 73. On pourrait toutefois préciser que, loin de méconnaître la contingence ou de vouloir l'expulser de son système, Hegel lui donne au contraire une place centrale. Voir le livre de ***Bernard Mabille, Hegel : L'épreuve de la contingence***, Aubier Montaigne, 1999. A chaque étape de son développement vers la liberté, l'Esprit affronte une contingence de plus en plus grande.

[2]-Une question fort débattue quant aux origines de la culture africaine concerne la place de la civilisation égyptienne, au carrefour de l'Afrique et de l'Asie : peut-on dire que l'Egypte est africaine ? Autre question, celle de l'origine de la philosophie. La philosophie est-elle uniquement grecque ? Ne porte-t-elle pas l'influence de l'Inde et aussi de l'Egypte, donc de l'Afrique ? N'y avait-il pas une autre philosophie, proprement africaine, indépendante de celle née en Grèce ? Dire que la pensée rationnelle a existé aussi en Afrique, c'est mettre celle-ci à égalité avec l'Europe. Y avait-il une philosophie africaine avant l'arrivée des colons européens ? Dans sa préface au livre d'Okolo Okonda Bernard Stevens le nie, ce qui lui a valu plusieurs réponses très dures, comme celle de Louis Mpala Mbabula :Bernard Stevens, un scandale pour la philosophie africaine !. On peut toutefois se demander s'il faut absolument juger de la valeur d'une culture à la présence en celle-ci d'une « philosophie », au risque de donner au mot une extension qui en appauvrit considérablement le sens. Les paroles du sage Ogotemmêli, que Marcel Griaule recueille dans Dieux d'eau ne relèvent à l'évidence pas de la philosophie, mais pourraient définir un système de pensée cohérent quoique non philosophique - la cosmogonie Dogon en l'occurrence. Lire le livre Dieux d'eau - Entretiens avec Ogotemmêli sur le site des classiques des sciences sociales.

تاريخيّة: «ينبغي القول إنّ مقولات الشيخ ديوب تعزّز، من بعض النواحي نسق هيغل، فوسواس الأصول في أفريقيا يؤكد، مع بعض التحفظ «بدائيّة» الزنجي حين فتنة البدايات تحلّ محلّ فتنة النهايات»[1].

القدر الأفريقيّ

ينبغي رفض انغلاق أفريقيا على نفسها: إنّ العودة إلى وحدةٍ حقيقيّةٍ إلى جانب الاستعمار هي وهميّةٌ تمامًا. ليس فقط أنّ هذه العودة مستحيلةٌ (لا نعود إلى الوراء)، ولكن أولئك الذين يريدون أن يفترضوا، أنّ أفريقيا لم تدخل التاريخ، إلاّ مع الملحمة الاستعماريّة تكذّبهم دراسة القرون السابقة. وإذا أرادت أفريقيا أن تكون قوّةً حرّةً، عليها أن تواجه هذا القدر المفروض عليها من الخارج؛ لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يسمو فوق قدره إلا إذا بدأ بقبوله:

الفكرة الهيغليّة عن القدر، القريبة من فكرة هولدرن، لعبت دورًا كبيرًا في فلسفة هيغل الشاب. هذا المفهوم العقلانيّ واللاعقلانيّ في آنٍ، يسمح له بإعداد جدل (ديالكتيك) الحياة والتاريخ. القدر يقترن بتاريخ العالم ويصوّب باتجاه فضاء العالم. إنّه يتجسد في الأقدار الخاصّة للشعوب والأفراد، حيث العقل(الروح) أرهقته الأهواء التي تتسبب بتوتر بين النهائيّ واللانهائيّ، وبين الحرّيّة والضرورة. قدر الشعب كما قدر الفرد هو معطًى لا يُرد، ولكنّه هو أيضًا مهمّةٌ مستقبليّةٌ للشعب كما للفرد(...). مفسّرو النصوص المعاصرون[2] لا يتبعون هيغل حتى الإقفال الأخير للمعرفة. إنّهم يتوقّفون عند المرحلة الرومنطيقيّة للشاب هيغل. إلا أنّ القدر عندهم كما عند هيغل يُعطى في النهاية كرسالةٍ محدّدةٍ جيدًا مآلًا خاصًّا: إذا لم تكن أوروبا مدعوةً لتسيطر على الشعوب، فهي على الأقلّ مدعوّةٌ لتحضيرها وتحريرها وروحنتها[3] معرفة هيغل المطلقة يمكن أن تكون وبوعيٍ واضحٍ أمّ الخطابات الاستعماريّة «عبء الرجل الأبيض». إنّ المنتج الثانويّ لفلسفة التاريخ، علم السلالات وفلسفة السلالات تشكّلت في العلوم الوضعيّة، وحملت دفعًا عقلانيًّا لتفوّق الرجل الأوروبيّ. والنضال ضدّ هذه العلوم المغلوطة سينتهي في اليوم الذي سنبيّن فيه تجذّر زيف المزاعم الهيغليّة فيها:

---

[1]-Page 91.

[2]- **Okolo Okonda pense à Ricoeur,** ***Heidegger et Gadamer***, auxquels il a consacré sa these.

[3]-Page 82.

«وينبغي على هذا المستوى أن نطرح مسعًى آخرَ في البحث، بحث تاريخ الفكر التقليديّ لأفريقيا وأفكاره متفحّصين عند الضرورة نتاج المؤرّخين، الفنون، الآداب، الأديان، العلوم والعلوم المحليّة لنعطيها عمقًا تاريخيًّا. (...) ومن أجل ذلك ينبغي الانطلاق من تعقيد المجتمعات الأفريقيّة، كما من أيّ فكرٍ آخر، وأيّ طبيعةٍ صراعيّةٍ للعلاقات الاجتماعيّة، وارتقاء هذه الصراعات إلى مستوى الفكر. ذلك أنّ تجاوز الهيغليّة وفلسفة السلالات دونها مثل هذا الجهد»[1].

علم السلالات ينطلق في آن من الإرادة الحقيقيّة لفهم الشعوب الأخرى، ومن ثقافةٍ خاصةٍ. إذا كان موضوعه عامًّا، إلا أنّ خصوصيّته تزيّف فهم الشعوب الأخرى. عالم السلالات لا يتفلّت إلّا بصعوبةٍ من أفكاره المسبقة بسبب القيم الخاصّة بثقافته التي يعيد إنتاجها في بحثه. ومن دون إرادةٍ منه يستمرّ في رؤية العالم وفقًا لآرائه المسبقة. إنّه يعيد إنتاج ترسيمة الهيمنة من خلال الخطاب، (الطوطميّة كدينٍ بدائيٍّ يخلط بين الإنسان والحيوانات).

وعلى نحو أكثر عموميّةً، فهو إذ يعرّف قيمة الثقافات، بحسب معاييره، تستأثر أوروبا لديه دائمًا بالدور الخيّر. إنّه الخصم والحكم، لا يضيره شيءٌ في أن يبرهن لماذا ظلّ الأفارقة على حالة الطبيعة. من أين لشعوب ليس لها تاريخٌ، ولا مؤسساتٌ، ولا دينٌ، ولا ثقافةٌ، ولا حتى كتابة أن تسجّل تمايزًا أصيلًا، إذ لا تاريخ من دون كتابةٍ، وبالتالي لا تقدّم، لا وعي ولا حريّة من دونها.

كل الخطابات التي تحاول أن تضع التاريخ والعلم والفلسفة كحصيلةٍ للكتابة هي خطاباتٌ مشبوهةٌ، لا لأنّها مزيّفةٌ بالمطلق، بل لأنّ الإرادة الصريحة في تأكيد امتياز الكتابة، تخفي نوعيّة المعارف المحصّلة في عالم المشافهة، والرغبة المخفيّة في الانخراط في نظامٍ ومعارفَ قائمةٍ، تخفي أيّ إمكانيّةٍ أخرى للبحث عن نظامٍ آخرَ. إنّ هذا التلميح إلى تجاوز المشافهة ما كان إلّا لتلميع تفوّق حضارة الكتابة على سائر الحضارات، ويذهبون أبعد من ذلك؛ إذ يتكلّمون عن المستوى العالي للكتابة الأبجديّة بالنسبة لأنماط الكتابة الأخرى. هكذا يرتفع الغرب إلى قمّة صرح المعرفة[2].

---

[1]-Page 83.

[2]-Page 95.

وإذ يستخدم هيغل الكتابة كوسيلة تعبيرٍ قصوى عن العقل (العقل يكتمل باعترافه كلّيًّا بالخطاب)، فإنّه يكرّس تراتبيّة قيمٍ بين الحضارات. وإذا كانت أفريقيا لا تذكر إلاّ ضمن مفاهيم سلبيّة، فلأنّها ليس لديها ما هو جوهريٌّ من أجل العقل، وليس لديها إلا حيّزٌ خارجيٌّ غيرُ محدّدٍ.

نجح هيغل في مشروعه، وذلك في تلخيص زمنه. لقد كتب على عتبة الاستعمار، ولخّص من أجل الغرب ما كانت عليه أفريقيا في فكره. أراد أن يقوم بتوضيح كلّ شيءٍ، وأن يمسك بكلّ الماضي ليجيد ترك المستقبل مفتوحًا. وكان المفسّرون قد ركّزوا على البعد الهيرقليّ والجبّار لمشروعه. فكّروا أيضًا بالعملاق أطلس حاملًا العالم على ظهره، ويكاد ينسحق تحت هذا الحمل.

وكما أنّ المستقبل لا يمكن أن يكون موضوعًا للفيلسوف، فإنّ مستقبل قدر أفريقيا كما سائر الأمم الأخرى كان ينبغي أن يظلّ لهيغل صفحةً بيضاء؛ لأنّه لم يرد أن يقول شيئًا أكثر مما هو حاصلٌ الآن، ولأنّ هيغل لم يأتِ بأحكامٍ مسبقةٍ عما سيكون. لم يكن هيغل يملك وسائل حقيقيّةً لتجاوز المركزيّة الإتنيّة في زمانه، وكان يضطلع برفعة هذا الموقع كما بتبعيّته. ولأنّه كان يستطيع أن يحدّد حدوده الخاصة، أحدث في هذا النسق المقفل ظاهريًّا ثغرةً، سيتسلّل منها أولئك الذين يريدون تجاوزه: «أولئك الذين سيدفنوني هم بينكم». لا ينبغي إذًا التردّد في الإساءة إلى هيغل إذا كان ذلك سيسقط صنمًا، «إذا كان لا بدّ من هيغل أفريقيّ، لن يكون شيئًا آخر غير هيغل حقيقيٍّ، بريء من أيّ عقديّة أو أيّ مركزيّة إتنيّة[1]».

أفريقيا ما بعد الاستعمار

أوكولو أوكندا يطلق في هذا الكتاب دعوةً من أجل المسؤوليّة والعالميّة والتثاقف ما بين الشعوب. «إنّنا إذ نحفر عميقًا نكشف غطاء العالميّة، حيث مختلف التقاليد ليست سوى أمكنةٍ تتدفّق منها الينابيع»[2].

لنعد إلى قول أرسطو أنّ الإنسان يعرّف بطرق شتى. إنّه يدافع عن الفكرة بأن «الكائن يظهر على أنحاء شتّى»، وأنّ الفلسفة ينبغي أن تأخذ في الحسبان هذه التعدّديّة، وأن تكفّ عن الاعتقاد بالقبض الحصريّ على معنى الأشياء وتاريخها.

[1]-Page 97.

[2]-Pages 121- 122.

يستعيد المؤلّف أيضًا مفهوم الهويّة الذي اقترحه بول ريكور:

«تصب الهويّة السرديّة في المسؤوليّة التاريخيّة: إنّني أضطلع بسعادة أجدادي وبشقائهم، وأحمل عبء ضعفي التاريخيّ كما أحمل مجد مآثري، ومن خلال سلوكي الراهن، أريد أن أكون ابنًا جديرًا بأبيه، وأن أؤكد السمعة التي تشهد لها مآثري وأفعالي الماضية، وفي الوقت نفسه أريد أن أصحّح ما يتوجب تصحيحه إذا اقتضى الأمر»[1] .

استعادة التقاليد ضروريّةٌ للنظر إلى الماضي وجهًا لوجهٍ، لكي لا نحمل وهمًا بصدده، ولكي لا نبقى في الوقت نفسه أسراه. هكذا يحاول المؤلّف أن يحدّد ما تكون عليه فلسفةٌ أفريقيّةٌ لما بعد الاستعمار، إذا كنا نفهم ب«ما بعد الاستعمار» ما حدث بعده، ولكن بشكلٍ خاصٍّ تجاوز أطره الثقافيّة[2].

المسألة إذًا هي مسألة إيجاد فلسفةٍ أفريقيّةٍ، وإذا ما نفينا إمكانيّة ذلك، فإنّنا نقبل فكرة أنّ الأفريقيّين لا يفكّرون: وإذا ما دافعنا عنها، نوشك أن ننشئ نسقًا فكريًّا للهويّة، خاصًّا ويخون النزعة لإنشاء نظامٍ عالميٍّ، وإذا كان لهذه الفلسفة معنًى، ينبغي أن يفكر بشكلٍ خاصٍّ بمفهومٍ لأفريقيا. سليم عبد المجيد اقترح في سنة 2011 سلسلة من المحاضرات عن هذه التيمة[3]، حول فكرة الوحدة الأفريقيّة. لن تجد أفريقيا وحدتها إلاّ من خلال تحديد إشكاليّتها. خلف المقاربة الدولوزيّة (من دولوز) («توجد المشكلة»)، نكتشف تأثير آلان باديو، الذي عرف بحزم كيف يلقن أكثر من شاب دولوزيّ لغة الهويّة والوحدة والتفوّق وأن يضع الدولة في قلب التاريخ.

وفي الوقت الذي لا تعود فيه أوروبا تدّعي نقل «الحضارة» وإنّما الإنماء، فإنّها تستمر في فرض رؤيتها للعالم على أفريقيا السوداء بطرقٍ أخرى، ينبغي أن نتساءل: من الذي ينبغي عليه أن يحدّد ماهيّة المفهوم أو المسألة الأفريقيّة؟ هل ثمة هويّةٌ واحدةٌ ومسألةٌ واحدةٌ؟ أما زالت

[1]-Page 107.

[2]-Voir cet entretien en ligne avec Jacques Pouchepadass : « est-il admissible que l'histoire se réfère toujours à l'histoire de la modernité et du parcours de l'Occident ? Ce parcours est-il le modèle nécessaire de l'histoire de tous les peuples de la planète ? Le capitalisme est-il véritablement une invention exclusivement européenne ? ».

[3]-Voir la présentation de son séminaire au Collège International de Philosophie.

اللغة الشاملة لغة مختلف الدول التي باشرت باستعمارٍ جديدٍ غير معترفٍ به (بعد فرنسا الأفريقيّة والصين الأفريقيّة...)؟.

الفكر الأفريقيّ هو صرخةٌ يبيّن لنا أنّنا لم نعد نستطيع أن نظلّ على رؤية العقل والمفهوم المظفّرة. «السؤال الكبير هو: كيف يمكن وينبغي أن تكون أفريقيا؟ إنّ اعتباراتنا تلتقي مع الاعتبارات التي تقترحها رواية نغال، ينبغي التحرّر من عقدة المستعمَر، والالتزام بالقضيّة الأفريقيّة والتصالح مع تقاليد ديناميّة وحاسمة، حيث يُعبّر عن تعدّديّة الحكمة والفلسفة. (...) وعلى الأثر تنمحي النظرة العنصريّة، فيكون نتيجة ذلك: وداعٌ للإجماع ووداعٌ للفلسفة وللميتافيزيقيا المضمرة(...) تلك هي اللحظة التي يمكن أن نصرخ فيها كما تمبلس لدى نهاية فلسفة البانتو:

«هذا هو مغيب الآلهة. إنّنا حيال فيلسوفٍ بين عدّة فلاسفةٍ». لم يعد الفيلسوف الأفريقيّ يلعب دور العميل الوسيط لخطابٍ يأتي من الخارج، لا عمل له سوى إثارة الإعجاب. لقد وجد هويّته، راضيًا بتقاليده وبسائر التقاليد، وعلى نحوٍ حاسمٍ[1] لقد أُعيد إذًا التفكير بهيغل في حدود كلامه عن أفريقيا، وبالمقابل أُعيد الاعتبار لأفريقيا في ما يتعدّى الحدود التي كان هيغل قد سجنها داخلها. إنّ التواريخ الأفريقيّة كما التواريخ الأوروبيّة، مترابطة الارتهان في السرّاء وفي الضرّاء. ولتجاوز النزعة الهيغليّة، ينبغي أيضًا تجاوز النزعة التي تعتبر أنّ أفريقيا هي أصل الحضارة، وإدراجها ضمن الصيرورة ومواجهة التحدّي الذي أطلقه هيغل: تجاوز الشعور المأساويّ واليأس، وبتعبير آخر، الخضوع لواقع الحال. إنّ ما يؤجّج شعور الأفارقة وربما الشعور بالتشاؤم تجاه التاريخ، هو فكرة أن ليس بالإمكان فعل أيّ شيءٍ، وأنّه ينبغي عليهم قبول البؤس والخضوع للمؤسّسات التي ورثوها من الإمبراطوريّات الاستعماريّة.

الفلسفة الأفريقيّة بهذا المعنى هي دعوةٌ لوعيٍ فلسفيّ بشكلٍ عامٍّ. وكما نرى فإنّ بنوا أوكولو يؤول إلى موقفٍ هو في المحصلة، موقفٌ تصالحيٌّ وهادئٌ، يدعو إلى التفكير بقدرٍ مفتوحٍ ومسؤولٍ من أجل أفريقيا؛ لأنّه من غير المفيد تحريك السكّين في الجرح وإعادة إحياء الأحقاد القديمة، ومشاعر الغضب والسخط، التي كان سيمينون شاهدًا عليها، حين عاد بعد رحلة في أفريقيا الاستوائية في العام 1932، حيث شاهد بؤس المستعمرات الذي كان صداه مدوِّيًا حين نشر تحقيقه: «**أيها السادة إنّ أفريقيا تخاطبكم: تبًّا لكم!**».

[1]-Page 115.

نقد مفهوم الاغتراب عند هيغل - تاريخيّة المفهوم وحضوره السجالّي في التداول الغربيّ المعاصر

محمد أمين بن جيلالي*

نقد مفهوم الاغتراب عند هيغل، تاريخيته وحضوره السجالي في التداول الغربيّ المعاصر

يوحي العنوان الفرعي ـ كما يقول الكاتب ـ بأنّ البحث لن يقتصر على تقصّي تاريخ مفهوم الاغتراب الهيغليّ في الفلسفة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، لكنه سيحاول أن يُمسك بأهمّ التداعيات النقديّة والإبستيمولوجيّة التي أفرزها التداول الاستعماليّ للمصطلح، وكذلك البحث عن تاريخٍ نقديٍّ لعلم الاغتراب من خلال تتبع طبيعة المنطق الأساسيّ والإشكاليّ الذي سيحكم السجالات المعاصرة حول الظاهرة الهيغليّة للاغتراب. لقد أخذ مفهوم الاغتراب عند هيغل بعدًا متماديًا في التأويل. وفي هذا البحث محاولة لتأصيل هذا المفهوم وتحليله انطلاقًا من حضوره التداوليّ في البحث الفلسفيّ المعاصر.

* * * * * * * * * * * * * *

ينطوي المفهوم الهيغليّ[1] للاغتراب[2] على أسسٍ نقديّةٍ مفارقةٍ؛ فهو مفهومٌ مجرّدٌ وعمليٌّ

- المصدر: محمد أمين بن جيلالي، نقد مفهوم الاغتراب عند هيغل - تاريخيّة المفهوم وحضوره السجاليّ في التداول الغربيّ المعاصر، الاستغراب، العدد : 41، السنة : السنة الرابعة - شتاء 9102 م / 0441 هـ

*-أستاذ العلوم السياسيّة، باحثٌ في الفلسفة المعاصرة-جامعة غليزان (الجزائر).

[1]-نسبةً إلى الفيلسوف الألمانّي جورج فيلهايم فريدريك هيغل G. W. F. Hegel (شتوتغارت، 1770 - برلين، 1831).

[2]-Alienation.

على حدٍّ سواء؛ حيث ينطلق من الرؤية «العقليّة» ليصل إلى الوصف الفينومينولوجيّ. تحصيلًا لذلك، نَمَتْ فلسفة الاغتراب عند هيغل على ضفاف المقاربة الديالكتيكيّة التي ضَمِنت فهمًا جيّدًا للسياق الاجتماعيّ والتاريخيّ والفلسفيّ، باعتباره حقلًا خصبًا ترعرعت على تربته فكرة فقدان الوحدة كميزةٍ أساسيّةٍ للحداثة عند هيغل. لقد اعترف ماركس بالجدليّة الهيغليّة، لكنّه رفض ميتافيزيقا الاغتراب كما وردت عند هيغل. من هنا حازت مواقف هيغل وماركس بدورهما تأثيرًا عميقًا على سجالات القرن العشرين حول الاغتراب. لقد أثبت الإطار الإبستيمولوجيّ المعاصر للاغتراب تجاوزه المعرفيّ ونقده الجذريّ للبعد السياسيّ والأيديولوجيّ في ما يرتبط بالظاهرة الهيغليّة للاغتراب، حيث اتجهت الجهود الفكريّة إلى تكوين رؤيةٍ شموليّةٍ تفسيريّة، وفقًا للتداوليّات النقديّة للمفهوم في الفكر الغربيّ المعاصر، بناءً عليه يتحدّد الاغتراب عند هيغل وفقًا لرؤية الذات للعالم، في المقابل تنطلق التداوليّات النقديّة المعاصرة في تحديدها للاغتراب من الرؤية الموضوعيّة للعالم؛ فالاغتراب بالمعنى الراهن حدثٌ أنطولوجيٌّ يُبرز تناقضات الوعي الهيغليّ.

التصوّر العام للاغتراب عند هيغل: مساراتٌ نقديةٌ

لم تكن فكرة الاغتراب في العصور الكلاسيكيّة حاضرةً بالاسم، لكنّها تَبدّت في مقابل ذلك بالفعل، فبدايةً من الأزمنة الإغريقيّة، مرورًا بالحقبة الوسيطيّة والحديثة، وصولًا إلى اللحظة الهيغليّة من تاريخ الفلسفة، برز الاغتراب بوصفه فكرةً مِخياليّةً، إلى أن جاء هيغل وحوّل هذه الفكرة إلى مسارها المعرفيّ، حيث أضفى عليها طابعًا مفهوميًّا ونظريًّا وعمليًّا. في ما يخص الطابع العمليّ للاغتراب، جاء بشأنه تصريح **إيفون كينيو**[1](1950) «اغترابُ الفكرةِ داخل الطبيعة عند هيغل»[2]. إذًا، غالبًا ما كان الاغتراب موضوعًا لروايات خياليّة في تاريخ الفلسفة بسبب الاغتراب التصوّريّ[3]: اغتراب العبد في كهف أفلاطون (427/428 ق.م-347/348ق.م)، أو فقدان الكمال الأخلاقيّ الأصليّ في المسيحيّة نتيجةً للخطيئة الأصليّة، على سبيل المثال لا الحصر[4]. هذا ما جعل المصلح الفرنسّي «جان كالفن»[5] (1509-1564) يتحدّث عن، «الغُربة

[1]-Yvon Quiniou.

[2]-Yvon Quiniou, «*Pour une actualisation du concept d'aliénation*», Actuel Marx, vol. 39, N°.01, 2006, p.80.

[3]-aliénation imaginaire.

[4]-Ibid, p.80.

[5]-Calvin Jean.

بين الله والإنسان»؛ الأمر الذي أدّى بالحركة البروتستانتيّة [في مجرى الإصلاح الدينيّ الذي رُفعت رايته في القرن السادس عشر] إلى التركيز على نقد «الغربة» و«الانفصال» بين الإنسان والله، من حيث اعتبارهما «موتًا روحيًّا» بتعبير كالفن[1].

بدأ نقد الاغتراب كفكرةٍ دينيّةٍ مع المسيحيّة البروتستانتيّة (الكالفينيّة تحديدًا) من منظور محاربة الوساطة بين الرب والإنسان، فلا يمكن أن يتحرّر هذا الأخير من الاغتراب الروحيّ إلاّ بالتنصُّل من عُقدة الوساطة، هنا يصل الإنسان إلى الخلاص المنشود. لكن متى يتحوّل الاغتراب الروحيّ إلى اغترابٍ سياسيٍّ؟ لقد كان تمفصل حالة الاغتراب في الدولة بمثابة التأسيس النقديّ لمفهوم الاغتراب السياسيّ عند هيغل، إنّ المفهوم الذي افترضه هيغل حول الدولة في دروس عام 1805 طوّر معنًى مختلفًا للاغتراب (usserung,Ent): تخريجًا لمعرفة الذات نحو حقل الدولة. وهذا يعني أنّ الدولة تمثل إمكانيّة التمتّع بمعرفةٍ ذاتيّةٍ شاملةٍ غير مشروطةٍ بأيّ قرارٍ معيّنٍ. هذه الشموليّة مخصّصةٌ للمواطن، ويجب تفسيرها على أنّها «هويّةٌ في الاختلاف »[2]. لم يتّفق فلاسفة العقد الاجتماعيّ مع هيغل حول هذا المبدأ، فبرز مفهوم الاغتراب لديهم في سياقٍ اجتماعيٍّ وأيديولوجيٍّ مغايرٍ تمامًا، تمثّل في رعاية الحق والحرّيّة والملكيّة عند الفرد باعتباره مواطنًا متعاقدًا مع الدولة. ما ترتّب عن ذلك هو نحت سياسةٍ لغويّةٍ جديدةٍ حول مصطلح الاغتراب. يعتبر التخلّي، التنازل، الانفصال عن الحق الفردي، وتحويله إلى وجودٍ اجتماعيٍّ خارجيٍّ بالنسبة للأفراد من حيث المحتوى هو ألينة[3]؛ لأنّ توماس هوبز (1588-1679) لا يستخدم تعبير الألينة مباشرةً لوصف التخلّي عن الحق أو التنازل عنه، أو الانفصال عنه، أو نقله إلى آخرَ، إلى حكومة (عاهل)، بل يستخدم تعابيرَ لغويّةً أخرى مثل:«Renounce، Divest» أي نبذ، تنازل، كما يُستخدم تعبير «Transfer the Right» نقل الحقّ.

لقد استمرت فكرة التخلّي (التنازل، الانفصال، نقل الحقّ) عند جون لوك (1632-1704)،

[1]-فالح عبد الجبار، **المقدّمات الكلاسيكيّة لمفهوم الاغتراب: هوبز، روسو، هيغل**، مجلة الكوفة، السنة الأولى، العدد الأوّل، جامعة الكوفة، خريف 2012، ص.10.

[2]-(une identité dans la difference), Eduardo Jochamowitz CＪrdenas, «***La dialectique de l'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel***», Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Master en Philosophie, Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie, arts et lettres, ècole de Philosophie, Année académique 2016-2017- P58..

[3]-Alienation

فالإنسان في الحالة الطبيعيّة (الفطرة) يتمتّع بالحرّيّة وحقّ الملكيّة، وهو غير منفصلٍ عنهما. ولا يحصل الانفصال الاّ بظهور الدولة، أي نشوء الحالة المدنيّة (الحضارة)[1]. انطلق جان جاك روسو (1712-1778) في أطروحته «أصل التفاوت بين البشر»[2] من تعريف العقد الاجتماعيّ على أنّه بنيةٍ غير مستقرةٍ. ما دامت الإرادة البشريّة قابلةً للاختيار في كلّ لحظةٍ، فإنّ هناك إمكانيّةً لنقض العقد الاجتماعيّ، سواء أكان من قِبل الحاكم أم المحكومين. من هنار طرح إمكان ضياع الحرّيّة، اغترابها طوعًا، مقابل نيل الطمأنينة، أو اغترابها قسرًا (استلاب) بنشوء الاستبداد[3]. لقد أُشتق مفهوم الاستلاب من قاعدة السّلب/النفي الذي كان حاضًرا بقوّةٍ في النسق الهيغليّ الجدليّ المؤسّس لمفهوم الاغتراب، حيث يرتكز السلب في جوهره على قانون النزع والتجريد. التجريد ليس بالمعنى النظريّ، ولكن بالمعنى الأنطولوجيّ للكلمة.

أن تكون مغتربًا، فهذا يعني حرمانك من شيءٍ خاصّ بك، ينطوي ذلك على فكرة الحرمان والخسارة، ولا شكّ أنّه يأتي كنتيجةٍ سببيّةٍ لظروفٍ تاريخيّةٍ غير مؤاتيةٍ تمامًا للوجود المطلق. ومع ذلك، يجب التأكيد على أنّ الاغتراب هو نزع الملكيّة[4]، لكنّ أيّ تجريدٍ من الملكية ليس بالضرورة أن يكون اغترابًا، يمكن في كثير من الحالات تجريد شيءٍ دون أن يؤدّي الأمر في الواقع إلى الاغتراب. لكي يتمّ نزع الملكيّة، فإنّ ذلك ما يستلزم بالضرورة أن يُجعل الإنسان غريبًا عن بعض إمكانيّاته ويُمنع من تجسيد وجوده الحيويّ غالبًا. في هذه الحالة، يُصبح نزع الملكيّة عمليّة اغترابٍ وفقدان للسلطة وللحقّ في التصرّف[5].

على الرغم من كلّ هذه التجاذبات الأيديولوجيّة والسياقيّة في تحديد مفهوم الاغتراب داخل النظريّة الاجتماعيّة والسياسيّة الحديثة عامّةً، والهيغليّة خاصةً، إلاّ أنّنا نجد في المعنى الأيتيمولوجيّ لدالة الاغتراب مُعطىً منهجيًّا يمكّننا من حصر المصطلح في أبعاده الإبستيمولوجيّة الصحيحة. فتنحدر كلمة الاغتراب «alienation» من الجذر اللاتينيّ «alius»، الذي أُشتق منه مصطلح «alienus»، هذا الأخير يعني «مكان أو شخص آخر». وبهذه الطريقة يكون معنى

[1]-فالح عبد الجبار، **المقدّمات الكلاسيكيّة لمفهوم الاغتراب: هوبز، روسو، هيغل**، المرجع السابق، ص-ص.13-14.

[2]-Jean-Jacques Rousseau, ***Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes***.(1754) .

[3]-فالح عبد الجبار، المرجع السابق، ص-ص. 17-18.

[4]-dépossession.

[5]-Ousmane Sarr, Le problème de l’aliénation : Critique des expériences dépossessives de Marx à LukДcs, Préface de Stéphane Haber, Paris, L’Harmattan, 2012, En marge d’une page P.16.

الاغتراب ذا أهميّةٍ مكانيّةٍ ووجوديّة[1]. تمّت الإشارة في القانون الرومانيّ إلى أنّ الاغتراب هو النقل الطوعيّ للممتلكات إلى مالكٍ آخر. استخدم الفلاسفة وعلماء اللاّهوت مصطلح الاغتراب للإشارة إلى الانفصال[2]عن الله وعن العقيدة الصحيحة، عن الذات والعقل، عن الملكيّة أو الوجدان، عن الحقيقة، عن السلطة السياسيّة أو الاجتماعيّة[3]. هذا ما تؤكّد عليه الحقول المعرفيّة التي اشتغلت على الأساس النقديّ التحوّلي لمفهوم الاغتراب. فمن حيث إنّه (الاغتراب) «مصطلحٌ يُستخدم عادةً في العديد من التخصّصات المعرفيّة لوصف وشرح الإحساس بالغربة الذي ينظّم العلاقة بين الموضوع وذاته من جهةٍ، والموضوع وعلاقته بالتاريخ والقوّة والسلطة من جهةٍ أخرى. فمن ناحيةٍ أخرى هو: اغترابٌ عن الدولة لدى «هيغل»، وعن الله عند «لودفيغ فيورباخ» (1804-1872)، وعن العمل بالنسبة لـ«كارل ماركس» (1818-1883)، أو عن النشاط الجنسيّ الأساسيّ في تصوّر «سيغموند فرويد» (1856-1939).

تشير كلّ من الأنثروبولوجيا والفلسفة والنظريّة الاقتصاديّة وعلم الاجتماع والعلوم السياسيّة إلى التوتّرات الناتجة عن الشعور بالاغتراب الذي يعاني منه الشخص»[4]، فمن أبرز التصدّعات الاجتماعيّة الناتجة عن حالة الاغتراب هي شعور الفرد بالعزلة عن تاريخه وثقافته وإحساسه بالضعف الاجتماعيّ حِيال تهميشه من قبل السلطة، فالاغتراب الذي يتحدّث عنه هيغل هو اغترابٌ اجتماعيٌّ. لكنّه في حقيقة الأمر اغترابٌ سياسيٌّ يرجع إلى الروح المغترب في مساره لتشكيل الدولة الألمانيّة التي نتجت عن صراعٍ سياسيٍّ حول الأيديولوجيّات السائدة،ذ من هنا يمكن معرفة الاغتراب عندما ننفي جوهره الذي يؤسّس لمعناه الحقيقيّ،على هذا الأساس يمكن أن نختزل ضدّية الاغتراب في المقولة الآتية: «إنّ اختفاء الاغتراب والمعاناة يعني المصالحة «La Réconciliation»[5]. إذا كان الاغتراب في دلالته العميقة هو الانفصام

[1]-Neni Panourgi» ,ـJAlienation», in William A. Darity Jr. (Editor in Chief), International Encyclopedia of the Social Sciences, USA, Macmillan Reference, 2nd edition, Vol. 01, 2008, P.75

[2]-separation.

[3]-Devorah Kalekin-Fishman, «***Alienation: The critique that refuses to disappear***», Current Sociology Review, Vol. 63, N°.06, 2015, P.917.

[4]-Neni Panourgi» ,ـJAlienation», Op.Cit, P.75.

[5]-Marc Herceg, « Le jeune Hegel et la naissance de la réconciliation moderne, essai sur le fragment de Tübingen (1792-1793)», Lesō tudes philosophiques, vol. 70, N°.03, 2004, p386.

والانفصال، فإنّه يمكن أن يكون نقيضًا لجوهر الحرّيّة. وهذا ما يشير إليه هيغل عند حديثه عن «حرية الروح»[1]، حيث يقول: «يجب أن نتمثّل الروح بوصفه حرًّا. حرّيّة الروح تعني أنّه قريبٌ من ذاته، يفهم ذاته، وتتكوّن طبيعته في انضمامه إلى/اندماجه بالآخر، والعثور على ذاته هناك، والاجتماع مع ذاته، وحيازة ذاته، والتمتع بذاته»[2]. باختصار يمكن تحديد مفهوم الاغتراب لدى هيغل وفقًا لمسارٍ من التحديدات النظريّة والعمليّة التي تصل بنا إلى اللحظة الفينومينولوجيّة للاغتراب، وهي مرحلةٌ أساسيّةٌ لتكوين التصوّر الجدليّ للظاهرة.

وعلى الرغم من أنّ «الاغتراب» بالنسبة لهيغل هو مصطلحٌ تقنيٌّ، إلاّ أنّه يكتسي صبغةً ميتافيزيقيّةً، إنّه لحظةٌ ضروريّةٌ في العمليّة التي بواسطتها يُحقّق الروح (المطلق) معرفةً ذاتيّةً حقيقيّةً، أو معرفة الذات للمطلق[3]. هناك، إذًا، في المفهوم الهيغلّي للاغتراب، لحظةٌ يمكن تسميتها لحظة «فقدان الكائن»[4]، أو لحظة عدم وجود الكائن[5]. تُدعّم الفكرة السابقة إمكانيّة تحديد الاغتراب واقترانه بمعنى العدَميّة؛ هو ما سنناقشه في المحور الأخير من هذه الدراسة. من جهةٍ أخرى، يذهب هيغل إلى المستوى الإجرائيّ للمفهوم (الاغتراب) وهذا يبرز عندما يشير إلى أنّ

«الإنسان في بناء حضارته، يخلق المؤسّسات والقواعد التي هي في الوقت نفسه منتجاته الخاصّة التي يفرض عليها قيودًا غريبةً عليه، قد لا يفهمها حتى تبدو غريبةً عنه. من وجهة نظر هيغل، بالطبع، إنّه بدون هذه المؤسّسات والقواعد وبدون القيود التي يفرضها الإنسان على الإرادة، لا يمكن أن يصل العقل إلى مستوياتٍ أعلى»[6].

[1]-liberté de l’Esprit

[2]-G. W. F. Hegel, Leçons sur 1´histoire de la philosophie, Introduction : Système et histoire de la philosophie, Traduit de l’allemand par J. Gibelin, Gallimard, 1954, P.202.

[3]-Muhammad Iqbal Shah, «Marx’s Concept Of Alienation and Its Impacts On Human Life», Al-Hikma, Vol. 35, 2015, PP.46-47.

[4]-perte de l’objet.

[5]-Franck Fischbach, «***Transformations du concept d’aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx***», Revue germanique internationale, Vol.08, 2008, P95..

[6]-H. B. Action (1967), «hegel, georg wilhelm friedrich (1770-1831)», Bibliography updated by Tamra Frei (2005), In Donald M. Borchert, Editor in Chief, Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, Vol.04., Macmillan Reference USA-Thomson Gale, 2006, P. 263.

يمكن أن نفهم هذا المستوى من خلال اعتقاد هيغل بالفرضيّة القائلة بأنّ القيود الخارجيّة (المؤسّسة والسلطة والدولة والقانون والمجتمع) تُفضي بالإرادة إلى الاغتراب الذاتيّ. لا ينفصل مفهوم الغربة[1] عند هيغل عن مفهوم العزلة[2]، يُستخدم هذا الأخير بمعنًى وصفيٍّ فينومينولوجيٍّ والذي لا يخرج وجوديًّا عن تداوله المنهجيّ: إنّه يُستخدم للتعبير عن النشاط الذي يسمّيه هيغل «الروح»، أي المطلق بقدر ما يكشف عن ذاته[3]. إنّ ركود الروح المطلق هو اغتراب الذات، فحيثما وجدنا الروح متوقّفًا لا يمارس نشاطه الجدليّ، فإنّ ذلك يعبّر عن لحظة اغترابٍ وسكونٍ للذات وانعدام تفاعلها مع الروح الموضوعيّ.

لقد احتفظ هيغل بالتمييز بين الاغتراب «العقليّ»[4] وبين الاغتراب عن الملكيّة، مع تركيز انتباهه على الأوّل، أشار هيغل إلى الاغتراب «العقليّ» في اتجاهين: كشرطٍ أو حالة وجودٍ، وبوصفه أيضًا عمليّة تحوّلٍ. في الحالة الأولى يتمّ تغريب الذات عن ذاتها وفي الثانية، التغريب يكون من الآخرين، في كلتا الحالتين استخدم هيغل الجدل لتشكيل وحدةٍ بين المتناهي واللّامتناهي[5]. إنّ الحالة الثانية من تغريب الذات تتمثّل في مشكلة الاغتراب والاعتراف. فالاعتراف يتحوّل إلى اغتراب عندما تقف الأنا حائرةً أمام الآخر، وهو ما تعكسه التمثّلات المعاصرة لممارسات الإقصاء والعنف والتطرف في مجتمعاتنا الحاليّة.

هيغل وفلسفة الاغتراب: تفكيك للمنظور الدياليكتيكيّ

ظهرت فلسفة الاغتراب في السياق الاجتماعيّ والتاريخيّ للفترة التي عاش فيها هيغل، إنّها فترةٌ مليئةٌ بالاضطرابات التاريخيّة العظيمة التي جعلت هيغل يُطوّر فكرة فقدان

---

[1]-Entfremdung.

[2]-يُعتبر مفهوم الألينة الموحّد بجسد مفردةٍ واحدةٍ، ولكن متعدّد الدلالات، اكتسب في الألمانيّة، بسبب من تعدّد ظلاله، ثلاث مفردات، ثلاثة تعابير، الشق الأوّل: نقل الحقوق، نقل الملكيّة، التخلّي، يعادله في الألمانيّة (usserung,Ver) والشقّ الثاني: الاغتراب، الاستلاب، الانفصال، ويعادله تعبير:(Entfremdung)، أما ظلّ المعنى المرادف للانسلاخ، أو الاستلاب، فيجد التعبير عنه في مفردةٍ ثالثةٍ هي: انسلاب (usse-,Ent rung) وإن كانت لهذه المفردة خصوصيّةٌ هيغليّةٌ (وفيختيّة أيضًا)، فالح عبد الجبار، **الاستلاب: هوبز، لوك، روسو، هيغل، فويرباخ، ماركس**، بيروت، دار الفارابي، ط.1، 2018، ص-ص.63-64.

[3]-Franck Fischbach, «***Transformations du concept d’aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx***», Op.Cit, P96..

[4]-mental.

[5]-Diane Einblau, «Allienation: A Social Process», A Thesis Submitted In Partial Fulfilment Of The Requirements For The Degree Of Master Of arts, The Department Of Political Science, Sociology and Anthropology, Simon Fraser University, December 1968, PP.17-18.

الوحدة كسمةٍ أساسيّةٍ للحداثة. هذا الضياع للوحدة ينطوي في نظره على ظهور الذاتيّة، التي تتميّز بالانفصال بين الإنسان والطبيعة، بين الموضوع والذات[1]. «إنّها (الذاتيّة) لحظة تدميرٍ للوحدة، هي أيضًا لحظة تشتُّت الروح القدُس»[2]. يشكّل هذا الانفصال إشكاليّةً بالنسبة لهيغل، الذي سيُطوّر فلسفته عن الاغتراب باعتبارها فقدانًا للوحدة، داخل ثلاثة أماكن مختلفة مثّلت مراحل أساسيّةً لتطوّر المنظور الجدليّ لمفهوم الاغتراب؛ أ ـ بيرن[3]((1793-1797: حول الإنسان والدين. ب ـ فرانكفورت[4] (1797-1800): حول الذات والموضوع. ج ـ جينا[5]((1801-1807: حول المؤسّسة والعمل والذات الإنسانيّة. سيفسرّ هيغل اللحظات الثلاثة السابقة من الاغتراب عن طريق الجدل[6].

- حدثت في هذا المسار الطويل للروح المغترب عند هيغل علاقة مدٍّ وجزر بين الذاتيّة والغيريّة، لم يتعامل هيغل مع مفهوم الاغتراب على أنّه مفهومٌ واحدٌ، لكنّه وضعه في أنماطٍ متعدّدةٍ؛ الاغتراب الذاتيّ والاغتراب الروحيّ والاغتراب السياسيّ. سمات اللحظة الأولى (البيرنيّة)؛ يمكن استشفافها من الفقرة 15 الواردة في نصّ **فينومينولوجيا الروح**:

«من الممكن إذًا أن تكون عبارة حياة الله [...] تلك الحياة في ذاتها إنّما هي المساواة المطمئنّة والوحدة مع الذات نفسها التي لا تأخذ بجدٍّ الكونَ المغاير والاغترابَ ولا مجاوزةَ هذا الاغتراب. لكن هذا الفي-ذاته إنّما هو الكلّيّة المجردّةُ التي لا يُنظر فيها إلى طبيعتها كيف كونها لذاتها»[7].

[1]-Claude SPENLEHAUER, «***Qu'est-ce Que L'Alienation?***», Master 2 Education, Formation et Intervention sociale Université Paris 8, Vincennes/Saint-Denis, Juin 2015, P.25.

[2]-J. Peter BURGESS, «***Force et Resistance dans La Philosophie Politique de Hegel***», Thèse presente pour obtenir le grade de Docteur, Discipline/Spécialité : Philosophie, Université François-Rabelais De Tours, Ecole Doctorale shs, 26 mars 2010, P.61.

[3]-Berne.

[4]-Francfort.

[5]-Iéna.

[6]-Claude SPENLEHAUER, «***Qu'est-ce Que L'Alienation***», Op.cit, PP.25- 26.

[7]-هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونلّي، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة-مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2006، ص.130.

يسمّي هيغل هذه اللحظة -حسب ولتر ستيس-«باللحظة الكلّيّة؛ الله، أو العقل الكلّيّ»[1]. هنا توجد إشارةٌ لاهوتيّةٌ إنسانيّةٌ في المتن الهيغليّ، تُعبّر عن مرحلة اتحاد الجزء بالكلّ. أمّا عن اللحظة الثانية (الفرانكفورتيّة)، ثمّة نصٌّ فلسفيّ يؤسّس لها، ورد في الفقرة 527 من **فينومينولوجيا الروح**:

«لكن الروح قد تُبيّن لنا أنّه ليس فقط لوذَ الوعي بالذات في الجوهر وليس اختلافه، بل هو هذه الحركة التي للهُوَ الذي يخترج عن ذاته، فينغمس في جوهره، ثمّ يغادره أيضًا، فيمرُّ من جهة ما هو ذات في ذاته، فيجعل من ذلك الجوهر موضوعًا ومضمونًا، مثلما يُنسخ ذلك الاختلاف بين الموضوعيّة والمضمون ذلك التفكّر الأوّل انطلاقًا من الحاليّة إنّما هو انفراق الذات عن جوهرها، أو هو المفهوم الذي ينفصم [...]»[2].

يُضيف في الفقرة 506 من **فينومينولوجيا الروح**:

«وعليه فاغتراب الماهيّة الالهيّة إنّما يُوضع بحسب وجهِه المزدوج؛ فالهو الذي للرّوح وفكره البسيطُ هما اللحظتان اللّتان يكوّن الرّوحُ ذاتُه وحدتَهما المطلقةَ؛ أمّا اغترابُه فإنّما يرجع إلى كون اللحظتين تتفكّكان، فتكون للواحدة قيمةٌ لا تعدِلُ التي للأخرى.»[3]

وهي «اللحظة الجزئيّة» عند هيغل، على تعبير ولتر ستيس، حيث «يشطر العقل الكلّيّ نفسه إلى الجزئيّة [...] فالعقل البشريّ يُدرك الله بوصفه موضوعًا خاصًا به، كما يُدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنّه خطيئةٌ وبؤسٌ»[4]. إنّ انفصال الجزء عن الكلّ هو اللحظة الأساسيّة التي عبّرت عن حدوث الأيديولوجيا في الممارسة الغربيّة للاغتراب، وهي كذلك تمثيل **صريح** لتناقض الفكر وتشظّي وحدة الوجود عند هيغل.

---

[1]-ولتر ستيس، **فلسفة الروح**: المجلد الثاني من **فلسفة هيغل**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، 2005، ص.176.

[2]- هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، ص-ص.770-771.

[3]-المصدر نفسه، ص.742.

[4]-ولتر ستيس، **فلسفة الروح**: المجلد الثاني من **فلسفة هيغل**، المرجع السابق، ص.176.

ثمّة مقولاتٌ غربيّةٌ تصنع لنا مسرح رجوع الأيديولوجيا من جديد، هذه المقولات هي وليدة التناقضات الفكريّة في الجدليّة الهيغليّة. أخيرًا، ضمن اللحظة الثالثة (الجينيّة، نسبةً إلى جينا)، فيُخصّص هيغل نصًّا علائقيًّا، يُقدّم فيه لمحةً عن الجانب السياسيّ للاغتراب في الممارسات اليوميّة، خصوصًا في الفقرة 333 من كتابه العُمدة: «لكنّ سلطةَ الدولة هذه التي تكون بواسطة الاغتراب ما زالت لم تَصِرْ وعيًا-بالذات يعرف ذاتَه من جهة ما هو سلطةُ دولةٍ؛ وما يصلحُ إنّما هو قانُونها وحسب، أو الفي-ذاته الذي لها؛ فهي لا تمتلك بَعْدُ إرادةً جزئيّةً؛ لأنّ الوعي بالذات الخادمَ لم يتخرَّج بعْد الهُو الصرف الذي له، ولم يبثّ من روحِه في سلطة الدولة؛ بل لم يفعل ذلك أوّلًا إلاّ مع كينونته؛ فلم يُضحِّ للسلطة إلاّ بكيانه، لا بكونه-في-ذاته»[1]، يمكن أن تُوسم تلك المرحلة «باللحظة الفرديّة»، وهي عند هيغل، وفقًا لقراءة ستيس، «عودة الجزئيّ إلى الكلّيّ وعلاج الانقسام الذي حدث [...]، هنا يسعى العقل البشري إلى إلغاء بُعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله أو ليتّحد ويتصالح معه. ويتمثل هذا الجهد في العبادة»[2]. يمكن أن نختزل هذه المرحلة في ما يُعرف بـ «فردنة الدولة»/دولة الفرد، وهي أعلى درجات الاغتراب السياسيّ؛ أن يلتحم الفرد بالدولة إلى حدّ فقدان هويّته حتى يُصبح هي أو العكس. استنساخ مقولة الفرد على وحدة الدولة أبلغ مثالٍ على ذلك، أصبحت الدولة تمتلك سلوكًا وقيمًا وعلاقاتٍ مثل الفرد الذي يحمل انتماءاتٍ مذهبيّةً يدافع عنها ويحتمي خلفها. كذلك الدولة تلجأ إلى الاحتماء بالأيديولوجيّات السياسيّة (الليبيراليّة، الماركسيّة، القوميّة، إلخ).

وعلى الرغم من أنّ هيغل رأى الآثار السلبيّة للاغتراب أيضًا، إلاّ أنّه افترض أنّ الاغتراب كانت له تأثيرات إيجابيّةٌ؛ لأنّه من خلال وعي الأفراد الخارجيّ، فإنّ الروح تبنّى ثقافةً مشتركةً داخل المجتمع المدنيّ [...] مثل هيغل، جادل سارتر أيضًا بأنّ الاغتراب عالميّ، لكنّه أمرٌ حتميٌّ، يتضمّن الاعتراف بـ «الغريب عنّي»[3]، أي الاعتراف بأنّ جزءًا من وجود الشخص يتجاوز خبرته الذاتيّة[4]. وهي رؤيةٌ وجوديّةٌ تختصر لنا معاناة الإنسان ومكابدته للظروف الاجتماعيّة

---

[1]-هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص.530.

[2]-ولتر ستيس، **فلسفة الروح**: المجلد الثاني من **فلسفة هيغل**، المرجع السابق، ص.176.

[3]-alien Me.

.-[4]Kalekin-Fishman and Langman, «***Alienation***», Sociopedia.isa, Editorial Arrangement of Sociopedia.isa, 2013, P.1.

القاسية التي تأتي نتيجةً لإكراهات خارجةٍ عن قدرة الإرادة الإنسانيّة. فالاغتراب يمكن كذلك أن يُصيب حتى إرادة الإنسان، وعلى هذا الأخير مواجهة ذلك بقوّة الإرادة لا بإرادة القوّة كما يعتقد نيتشه.

دراسة مقارنة بين ماركس وهيغل حول مفهوم الاغتراب: نحو إعادة بناء مفهوم جديد في سياق التحليل النقديّ للنظام الرأسمالي المحتضر، ظهرت فكرة الاغتراب التي روّج لها ماركس في مسودّاته ومخطوطاته الباريسيّة[1] (الاقتصاديّة والفلسفيّة) لعام [2]1844. في الواقع، يرى بعض الماركسيّين في هذه المخطوطات، أنّها النص الأخير لماركس الشاب، وهو النص الوحيد الذي يستخدم فيه مفهوم الاغتراب ويحلّل موضوعه[3]. إنّ المفهوم المستخدم في المخطوطات للتفكير في الاغتراب يعكس تراجع العلاقات الاجتماعيّة، وبالتالي اختفاء الطابع الاجتماعيّ للعمل والعلاقات بينهما. ومن هنا فإنّ الاغتراب في «المخطوطات»، يكتسي أبعادًا أنثروبولوجيّةً مع تلميحاتٍ مثاليّةٍ في كثيرٍ من الأحيان بسبب التأثير القويّ لفيورباخ على **ماركس**[4]. في المقابل يؤكّد ألتوسير[5] أنّه منذ عام 1845، وبشكلٍ ملموسٍ في الأيديولوجيّة الألمانيّة، يُحدث ماركس قطيعةً مع مشكلة الاغتراب؛ حيث طوّر ماركس مفاهيمَ نظريّةً جديدةً وأساسيةً لم تكن موجودةً في مخطوطات 1844، هذه المفاهيم تدلّ على قطيعةٍ جذريّةٍ ما قبل ماركسيّةٍ، واعتُبرت مفاهيمَ ما قبل علميّةً ارتكزت على ثالوث جوهر الإنسان/ الاغتراب/العمل المغترِب[6].

إنّ حالة الاغتراب المادّيّ عند ماركس والتي يمكن أن نصفها بالاستلاب أي سلب القيمة المضافة من أجر العامل؛ هي الإشارة التي لم يُنوّه لها هيغل، نظرًا لاختلاف منظومته النقديّة عن المنظومة الماركسيّة في نقد النظام الاجتماعيّ، وهذا ربّما يرجع إلى تباينٍ في المرجعيّة الأيديولوجيّة، فهيغل كرّس فكره لخدمة البورجوازيّة الأوروبيّة الليبيراليّة في مرحلةٍ تاريخيّةٍ

[1]-Karl Marx, ***Economic & Philosophic Manuscripts of 1844***, Progress Publishers, Moscow, First Published, 1959.

[2]-Ousmane Sarr, Le problème de l’aliénation :Critique des expériences dépossessives de Marx à LukЈcs, Op.Cit, P.16.

[3]-Ibid, P.17.

[4]-Ibid, P.20.

[5]-Althusser

[6]-Ibid, P.23.

محدّدةٍ. على عكس ماركس الذي مثّل في مرحلته المنظّر الأوّل للنضال البروليتاريّ الاشتراكيّ ضدّ البورجوازيّة الرأسماليّة.

بناءً عليه، قام ماركس بتحريك الجدليّة الهيغليّة من عالم الأفكار إلى أسسها المادّيّة في الاقتصاد السياسيّ، مع مفهومٍ جدليٍّ للاغتراب كعمليّة اضطهادٍ وحالةٍ نفسيةٍ متعثّرةٍ، حيث طبّق ماركس «الاغتراب» على الوسط الاجتماعيّ والسياسيّ[1]. لقد تمّ فحص تصوّر هيغل عن الاغتراب وفقًا للانتقادات الماركسيّة[2]. في المقابل، أعطى هيغل توضيحاتٍ لمذهب الاغتراب والتي جذبت بدورها ماركس في أربعينيّات القرن التاسع عشر[3]. فكان لهيغل تأثيرٌ مهمٌّ على ماركس، عندما اعترف هذا الأخير بفكرة هيغل، لكنّه رفض في الوقت نفسه تفسيراته الميتافيزيقيّة[4] للاغتراب. وعليه، حمل السجال الهيغلّي الماركسّي بداخله تأثيرًا عميقًا على مناقشات القرن العشرين حول الاغتراب[5].

إنّ لحظة فقدان الكائن التي طوّرها هيغل، هي التي سنرى فيها الدور المركزيّ الذي سيحتفظ به ماركس في تصوّره الخاصّ عن الاغتراب، وهو دورٌ تمثّل في أنّه لن يتمّ اعتبار الاغتراب بأنّه مجرد لحظةٍ، ولكن سيبدأ السجال القادم في تحمّل معنى الاغتراب ذاته[6]. هذه هي الدلالة الحقيقيّة للاغتراب-في نظر ماركس-التي لم يستطع هيغل أن يصل إلى كُنهها؛ مفهوم الاغتراب ما بعد الميتافيزيقيّ (المادّيّ) الذي تجاوز القضايا الفلسفيّة والفينومينولوجيّة المتصلة بالوجود والدين والروح والدولة. يقول مسزاروس[7]، في هذا المضمار: «إنّ ماركس ذهب أبعد من الترابط بين الدين والدولة إلى العلاقات الاقتصاديّة

[1]-Devorah Kalekin-Fishman, «***Alienation : The critique that refuses to disappear***», Current Sociology Review, Vol. 63, N°.06, 2015, P.918.

[2]-Sevg DOGAN, «***Hegel and Marx On Alienation***», In partial fulfillment of The requirements for the degree of Master of arts In the department of philosophy, Middle East Technical University, february 2008, P. iv.

[3]-H. B. Action (1967), «Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)», In Donald M. Borchert, Editor in Chief, Encyclopedia of Philosophy, Op.Cit, P.263.

[4]-metaphysical explanation.

[5]-Kirk F. koerner, «Political Aliénation», a thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of master of arts, the faculty of arts, dept. of political science, university of british columbia, april 1968, P.i (abstract).

[6]-Franck Fischbach, «***Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx***», Op.Cit, P95..

[7]-Meszaros.

والسياسيّة والعائليّة التي تعبّر عن نفسها دون استثناءٍ في شكلٍ من أشكال الاغتراب»[1]. ففي «مخطوطات عام 1844» يُبرز ماركس الاغتراب كمصدرٍ للعلاقات الاجتماعيّة الرأسماليّة؛ حيث يُؤرّخ ما كان هيغل يعتبره مشكلةً للفرد في حالة الاغتراب، في تحليله لذلك «وقف ماركس على رأسه».

«بالنسبة لهيغل، فإنّ عملية التفكير، التي يدفع بها نحو موضوع مستقلّ، تحت اسم المثل الأعلى، هي خلق العالم الحقيقيّ، والعالم الحقيقيّ هو المظهر الخارجيّ للفكرة فقط. معي -يقول هيغل- العكس هو الصحيح: المثل الأعلى هو شيءٌ ما عدا العالم المادّيّ ينعكس في ذهن الإنسان، ويُترجم إلى أشكال من التفكير». على عكس تطوّره عند هيغل، الاغتراب عند ماركس هو شكلٌ معيّنٌ من الوجود ينشأ عن علاقة الأجور، كما يقول مارشيلو موستو[2]. هذا واضحٌ من تفصيل المفهوم في «مخطوطات 1844». هنا يصف ماركس أربعة أشكال من النشاط المُغترب: القطيعة مع المنتجات المباشرة؛ القطيعة في عمليّات الإنتاج؛ الغربة عن كائناتنا (سيطرتنا على المجتمع الإنسانيّ)؛ والانفصال الذي حدث بين الكيانات[3]. إذًا، عند هيغل يطال الاغترابُ الفكرة، أمّا عند ماركس فيصبغُ الوجود المادّيّ. لكنهما يشتركان (هيغل وماركس) في توظيف مفهوم الجدل لفهم الاغتراب. يبرز اجتهاد ماركس في هذا السياق في تحويله لآليّة الجدل المثاليّ إلى أداةٍ للنقد الموضوعيّ.

اقترنت دراسة الاقتصاد السياسيّ بمنهجيّة ماركس في العرض والتحليل والنقد بالاتساق الداخليّ للظواهر، وإلى هذا الحدّ ينتبه ماركس مباشرةً لمفهوم النقد لأنّه، إذا عبّر عنه، من ناحية الفحص المثير للجدل لأحد الأشياء، فإنّه يُعرب، من ناحيةٍ أخرى، عن إعادة البناء. [...] هذا النقد مفهوميٌّ في المقام الأوّل؛ لأنّه يُحدّد المفاهيم الأساسيّة التي يمكن أنْ تُفسّر تعبير هذه الظواهر. في هذا الاهتمام المزدوج بالطريقة والتصوّر الذي يجتمع به ماركس مع فلسفة هيغل. [...] لا يمكن فهمه على أنّه مجرّد ماديّةٍ جدليّةٍ، بل كتحويلٍ نقديٍّ له؛ لذا فإنّ تحوّلها

[1]-Sevg DOGAN, «***Hegel and Marx On Alienation***», Op.Cit, P.88.

[2]-Marcello Musto.

[3]-Matthew Greaves, «***Cycles of Alienation : Technology and Control in Digital Communication***», New Proposals : Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry, Vol. 09, N°. 01, November 2016, P.50.

الجـذريّ يعنـي أنّ الأسـلوب الماركسيّ ليـس مفهومًـا كثـيرًا كجـدلٍ مـاديٍّ، ولكـن بوصفـه نقـدًا يُفهـم كصـورةٍ فعّالـةٍ للفلسـفة[1].

في هذا السياق يمكن تحديد الفارق الأساسيّ بين هيغل وماركس؛ وهو الجدل الفلسفيّ بين التأمّل والنقد في مسألة الاغتراب. فهيغل ينطلق من تأمّله للروح في سرد مسيرة الاغتراب عند الإنسان حتى يصل إلى مفهومٍ متناقضٍ داخليًّا وفكريًّا. أمّا ماركس فينطلق من تحويل مفهوم الجدل إلى النقد الجذريّ لمثاليّة هيغل ليصل إلى مفهومٍ ماديٍّ واحدٍ للاغتراب يتعدّد في وسائله الاقتصاديّة وأبعاده النفسيّة واستخداماته الأيديولوجيّة، فمن الأسباب التي أدّت إلى ظهور الأيديولوجيّة الألمانيّة وتوظيفها في الواقع الاجتماعيّ الأوروبيّ، والتي عرضها ماركس لفترةٍ وجيزةٍ في مقدمته «مساهمةٌ في نقد الاقتصاد السياسيّ»[2]، يختصرها في النص الآتي:

> **«لقد عقدنا العزم على العمل معًا لكشف العداء بين طريقة رؤيتنا والمفهوم الأيديولوجيّ للفلسفة الألمانيّة: في الواقع، لتسوية حساباتنا بضميرنا الفلسفيّ في الماضي، لقد تمّ تصميم ذلك في شكل نقد ضمن الفلسفة ما بعد الهيغليّة»[3].**

يمكن أن نستدعي في هذا الصدد التلازم الموجود بين الأيديولوجيا والتكنولوجيا والاغتراب في المجتمع الرأسماليّ، وهو المحور الذي اشتغلت عليه الماركسيّة، التي مهّدت في ما بعدُ للفلسفة ما بعد الهيغليّة المعاصرة مع أجيال فرانكفورت، خاصّة في ما يتّصل بالتوريث الماركسيّ لمفهوم الآلة وعلاقات الإنتاج، وأثر ذلك على بروز مفاهيمَ جديدةٍ كالصَنميّة والسِلعيّة والتشيّؤ، تُعبّر عن أزمات الإنسان في العالم المعاصر.

---

[1]-Marc LENORMAND et Anthony MANICKI, «La critique philosophique en action : Marx critique de Hegel dans l'Introduction générale à la critique de l'économie politique(1857)», Revue de Sciences humaines [En ligne], 13 | 2007, mis en ligne le 22 janvier 2009, consulté le 12 octobre 2018. URL : http://journals.openedition.org/traces/309; DOI : 10.4000/traces.309

[2]-Karl Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy, Progress Publishers, Moscow, First Published, 1859.

[3]-Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande (1848) Première partie: Feurbach, Traduction française, 1952. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002, P.4

نقد مفهوم الاغتراب عند هيغل وتوظيفاته الأيديولوجيّة لدى الغرب

يُعرّف جان-جاك شوفالييه[1] الأيديولوجيا بأنّها «نظامٌ متماسكٌ/متجانسٌ أو منظومةٌ من الأفكار، وتمثّلاتٌ فكريّةٌ يُحتمل أن تُحدِّد في اتجاهٍ معيّنٍ سلوك الإنسان». بالنسبة إلى رايموند آرون[2]، فإنّ الأيديولوجيّات «مُثقلةٌ بإمكانيّاتٍ عاطفيّةٍ: فهي أقلّ في التوضيح منها عن الإقناع»، الأيديولوجيّات هي «**مجموعاتٌ عاطفيّةٌ-فكريّةٌ تُنظِّم بشكلٍ أو بآخر بالحقائق والتأويلات والقيم**»[3]. بمعنًى، يمكن أن ننطلق في هذه الجزئيّة من الفرضيّة التي ترى أنّ الاغتراب الهيغليّ تمّ استخدامه لتحقيق أغراضٍ أيديولوجيّةٍ في النظم السياسيّة والاجتماعيّة الغربيّة. هذا ما يثبته الجهاز المفاهيميّ الذي تقوم عليه الأيديولوجيّات السياسيّة الحديثة الممتدّة خلال الحقبة: من الثورة الفرنسيّة حتى توكفيل[4]، فمركز أعمال هيغل -باعتباره ينتمي إلى الفترة نفسها- أنّ مفاتيح معرفة الأيديولوجيّات السياسيّة ينبغي أن تكون في أشكالها الحاليّة والراهنة[5]. على هذا الأساس سنعتمد على استراتيجيّة استجلاء «التأويلات والحقائق والقيم» الموجودة خلف الأيديولوجيّات السياسيّة في الفضاء الغربيّ الذي ينتمي إليه الوعي الهيغليّ بالحداثة. وذلك باتباع التحليل النقديّ والإبستيمولوجيّ للاغتراب في البحث عن شموليّةٍ تفسيريّةٍ لنفس المفهوم.

إنّ مفهوم الاغتراب كبناءٍ أوّليٍّ ينطوي على فجوةٍ بين المعرفة والحقيقة، بين موضوعٍ كلّيٍّ (ذاتي-) واعٍ بالوضع الاجتماعيّ، والموضوع المسيَّس بشكلٍ صحيحٍ[6]. بطبيعة الحال، في عام 1807، كانت المقاربة الأكثر دقّةً، من حيث الأسس الموضوعيّة، هي أنّ نقيض مفهوم الاغتراب يلفت النظر الآن إلى فلسفة المصالحة (بما في ذلك مع الحاضر التاريخيّ ومع الدين الوضعيّ، إلخ.)، لم يكن ذلك أكثر من التزامٍ نقديٍّ حاسمٍ، كما كان الحال قبل عام 1800. ولكن الاختلاف

[1]-Jean-Jacques Chevallier.

[2]-Raymond Aron.

[3]-Francis-Paul Benoit, Les ideologies politiques modernes :le temps de hegel, paris, Presses Univeritaires de France, 1980, P.9.

[4]-Tocqueville.

[5]-Ibid, P.14.

[6]-Slavojʒ i, «*The Politics of Alienation and Separation: From Hegel to Marx... and Back*», crisis & critique, Vol.04, Iss. 01, P.448.

النظريّ الأبرز هو أنّ هيغل قد تحوّل من النموذج الطبيعيّ للاغتراب [= فقدان الطبيعة من خلال ضياع الطبيعة السوية للإنسان] إلى النموذج الروحيّ [= لحظة الظهور الجذريّ في عمليّة التأكيد التطوّريّ للذات[1]. يمثّل هذا الانتقال عند هيغل جدل الارتقاء (الأوفبوغون) إلى معاني التسامح والحرّيّة والحقّ في الفضاء العموميّ الغربيّ، لكن هذه القيم ذابت في النموذج السياسيّ الراهن للاغتراب، نظرًا لارتباطها بالحقائق الأيديولوجيّة، وهذا ما تلخصّه لنا الرؤى التأويليّة التي وظّفها فلاسفةٌ معاصرون في فهم الاغتراب الهيغليّ من حيث تاريخهُ النقديّ وامتداداتُه التداوليّةُ الراهنةُ.

تشير تداوليّات الاغتراب في الفكر الغربيّ المعاصر، إلى أنّه يوجد ثلاثة اتجاهاتٍ حاسمةٍ تنتمي إلى الخط الماركسيّ الزمنيّ ضمن مفهوم الاغتراب، تنحصر في الغرب والشرق الأوسط، وتستخدم مصطلح الاغتراب بطرقٍ متباينةٍ[2]:

أوّلًا، الاغتراب باعتباره تفسيرًا عالميًّا لحالة الإنسان في الحقبة الصناعيّة وما بعد الصناعيّة من منظورٍ فلسفيّ ونفسيٍّ، (مثل إيريك فروم وهيربرت ماركوز)؛ ثانيًا، الاغتراب بوصفه فئةً مجرّدةً، غالبًا ما يكون لأغراضَ دعائيّةٍ، والذي يستخدم في الصراع الأيديولوجيّ ضدّ الرأسماليّة من قبل الشيوعيّة-الاشتراكيّة (وخصوصًا في الماركسيّة العقائديّة)؛ ثالثًا، الاغتراب كأداةٍ للنقد الأخلاقيّ والإنسانيّ ضدّ بعض الظواهر التي هي تجريبيّة في المقام الأوّل في النظم الاجتماعيّة الحاليّة، في الغرب والشرق (انتقاد البيروقراطيّة، وعبادة الشخص، إلخ).

يُوصف الاغتراب في الأنثروبولوجيا الفلسفيّة بأنّه وضعٌ اجتماعيٌّ[3] يُحبط الاحتمالات البشريّة للمجتمع ولإدراك الذات الذي يُمكّن من تحقيق حياةٍ مُرضيةٍ. تدور المناقشات حول ما إذا كانت هذه القيود بسبب الرأسماليّة أو الحداثة أو الوضعيّة الإنسانيّة. كان للانتقادات الرئيسة للاغتراب ومعانيها وأسبابها واستراتيجيّات التطوير حولها تأثيرٌ دائمٌ. للأسف! لم يكن

[1]-Stéphane Haber, «Le terme «aliénation» (« entfremdung ») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel », Philosophique, 8 | 2005, 5-36. Conclusions.

[2]-Ludz, P. C., 1973: L'alienation comme concept dans les Sciences Sociales [Alienation as a Concept in the Social Sciences, In: Current Sociology / La Sociologie Contemporaine, Vol. 21, N°. 01, 1973, P.40.

[3]-social condition

هناك نقدٌ كبيرٌ في السنوات الأخيرة[1]، لكن على الرغم من ذلك فسنحاول وضع منظومةٍ نقديّةٍ من خلال عرضٍ تقويميٍّ للقضايا الراهنة المرتبطة بالنواة المفهوميّة للاغتراب الهيغليّ وتمثّلاتها الأيديولوجيّة في الواقع الغربيّ المعاصر، وذلك بالتطرّق للمسائل الآتية.

نقد الأساس المفهوميّ للاغتراب في الفكر الهيغليّ

على هذا الأساس وَجدت فكرة الاغتراب تعبيرًا داخل النقد الاجتماعيّ والسياسيّ في القرن الثامن عشر، وهي واضحةٌ بشكلٍ خاصٍّ في كتابات روسو. لقد كان هيغل أوّل من أعطى اهتمامًا منهجيًّا لمشكلة العزلة[2] ، لكن في سياقٍ مغايرٍ تمامًا، يبدو أنّ فيورباخ كان من أول مَن استخدم مفهوم الاغتراب بشكلٍ منهجيٍّ وواعٍ، لا هيغل، بمعنى أنّ الاغتراب لا يزال مفهومًا اليوم، بالمعنى النقديّ[3]. في كتاب **هيغل الشاب**[4]، الذي نُشر عام 1948 على الرغم من أنّه كان قد اكتمل قبل ذلك بعشر سنوات، يركّز جورج لوكاتش بشكلٍ خاص على دراسة تشكيل مفهوم الاغتراب في الفكر الهيغليّ من حيث ازدواجيّة المفهوم[5].

في تقديري، يفترض هيغل أنّ الاغتراب هو تجاوزٌ للغيريّة نحو التمركز حول الذات (فكرة الاغتراب في مرحلتها الفرانكفورتيّة)، وذلك حينما تنغمس الذات في جوهرها وتنفصل عن موضوعها، هنا يبرز الجانب السلبيّ للاغتراب، لكن في الآن نفسه يمكن للذات أن تتحرّر مما هو غريبٌ عنها من قيودٍ ومحدّداتٍ فرضتها على نفسها بتأسيس وعيٍ جمعيٍّ يمكّنها من بناء حياةٍ سياسيّةٍ مدنيّةٍ مشتركةٍ مبنيّة على أساس مبدأ الاعتراف بالآخر. لكن تحصيل هذا الأخير كما تعتقد الفلسفة الغربيّة المعاصرة أيضًا يعتمد على اتباع منهجٍ صراعيٍّ؛ ولذلك أشار آكسل هونيث إلى ظاهرة «الصراع من أجل الاعتراف»[6]، وبالتالي بروز جدليّته حول الاغتراب والاعتراف.

---

[1]-Devorah Kalekin-Fishman, «***Alienation: The critique that refuses to disappear***», Op.cit, P.917.

[2]- Kirk F. koerner",***Political Aliénation***" , Op.cit, P. i abstract, Estrangement.

[3]-Franck Fischbach, «***Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx***», Op.Cit, P.96.

[4]-The Young Hegel.

[5]-Ibid, P.93.

[6]-Axel Honneth, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Translated by Joel Andeson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, 215.p.

-الاغتراب والاعتراف:

الاغتراب بوصفه بذيئًا، ذلك لأنّنا نرفض أن نرى العالم المجنون الذي نخلقه في تهوّرٍ قاسٍ، في رفض الاعتراف بالآخر في حدّ ذاته، الغيريّة التي تَعيشُ فينا وبدونها نحن لا شيء. نصبح شبحًا، أشباحًا تلاحق حياة الآخرين الذين نرفض وجودهم[1]؛ لذلك فإنّ الإنسان لا يرفع نفسه إلى مستوى الإنسانيّة في عزلة، بل في معركةٍ لحدّ الموت من أجل «الاعتراف»[2]. هذا «الآخر» ليس إلاّ ذاته (ومن هنا كانت لغة «العودة إلى ذاته»)[3]. على النقيض من ذلك، فإنّ مصطلح «الاعتراف»[4] يأتي من داخل الفلسفة الهيغليّة، وتحديدًا من ظواهر الوعي. في هذا التقليد، يُقرّ الاعتراف بعلاقةٍ متبادلةٍ مثاليّةٍ بين الموضوعات التي يرى كلّ منها الآخر على أنّه متساوٍ، وكذلك منفصلًا عنه. تعتبر هذه العلاقة التأسيسيّة من أجل الذاتيّة[5]؛ حيث يصبح الفرد موضوعًا فرديًّا بسبب الاعتراف بموضوعٍ آخرَ والاعتراف به فقط. [...] تمرّ الآن نظريّة الاعتراف بنهضةٍ، حيث إنّ الفلاسفة الجدد مثل تشارلز تيلور[6]وأكسل هونيث[7] يجعلون منها محور الفلسفة الاجتماعيّة المعياريّة التي تهدف إلى البرهنة على «سياسات الاختلاف[8].

يتفق كارل أوتو آبل مع يورغن هابرماس في نقد الأيديولوجيا، وبيان ممارساتـها القمعيّة التي تُعلي من شأن الاغتراب الرأسماليّ، على حساب الحوار والتواصل، وقد اتجه آبل إلى ربط علاقات نقد الأيديولوجيا مع المسيرة التأويليّة العلميّة التي تتيح لإمكانيّة النقد العملَ

---

[1]-Jean Pichette, »L'aliénation dans un monde de fous: L'héritage précieux de grand-papa Marx à l'heure des sciences administratives», Liberté, N°.302, Winter 2014, P.25.

[2]-بيير هاسنز، «جورج فلهلم فردرش هيغل: 1770-1831»، ترجمة آلان بلووم، في: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي (محرّرًا)، **تاريخ الفلسفة السياسيّة من جون لوك إلى هيدجر**، الجزء الثاني، ترجمة محمود سيد أحمد وإمام عبد الفتاح، القاهرة، المشروع القوميّ للترجمة- المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص.376.

[3]-Borna Radnik, «***The Absolute Plasticity of Hegel's Absolutes***», Crisis Critique, Vol. 4, Iss. 01, P.360. this "Other" is nothing but itself (hence the language of "return to itself")

[4]-Recognition.

[5]-Subjectivity.

[6]-Charles Taylor.

[7]-Axel Honneth.

[8]-Nancy Fraser, «***Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation***» In Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution Or Recognition? A Political-Philosophical Exchange, Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke Verso, London-New York, P.10, the politics of difference.

والتواصل، ووضع الأسس والأصول لنظريّةٍ اجتماعيّةٍ تقوم على أساس تفاعل الوحدات الاجتماعيّة مع بعضها في ظلّ الحريات الممنوحة، مع غيابٍ مطلقٍ لنزعات التسلّط والقمع، وبذلك عَدّ آبل مشروع نقد الأيديولوجيا نوعًا من السياسات المنهجيّة التي تقدّمها التأويليّة لتفسير الظواهر والفعاليات الاجتماعيّة[1].

بناءً على ما تقدم، فإنّ جدليّة الاغتراب والاعتراف في القرن الواحد والعشرين تمركزت حول فهم الآخر المختلف وتأويل ممارساته العلائقيّة مع الذات المغتربة والمحتقنة مع ذاتها. فالإنسان المعاصر حبيس غربة التطرّف يجد في ممارسة الانفتاح على الآخر متنفّسًا لاحتقانه الداخليّ؛ لأنّ الوعي الذاتيّ بالاغتراب لا يمكن أن يكون منفكًّا عن سلطة الأفكار المتطرفة وقمعها إلاّ بقبول الآخر كطرفٍ في عمليّة الحوار والتفاهم والتسامح.

استلاب الحرّيّة والمعرفة

سلب الحرّيّة: لا يمكن تصور الحرّيّة دون نفيٍ؛ لأنّ هيغل يُدرك الدور المركزيّ الذي يلعبه النفي في تكوين الذاتيّة، إنّه فيلسوف الحرّيّة[2]. يرى هيغل أنّ المصلحة الذاتيّة لا علاقة لها بحريّة الموضوع، فهذا الأخير يعتمد على تغريب ذاته عن المصالح التي منحتها إيّاها الطبيعة والمجتمع. إنّ الموضوع الحرّ يُغرّب ذاته عن معطياته الخاصّة، والدولة هي وسيلةٌ لجعل هذا الاغتراب واضحًا لهذا الموضوع، وهذا هو السبب في أنّ هيغل يُصرُّ عليه بشدّة من خلال تعريف ذاته مع الدولة بأن الموضوع يدرك أنّ حريته لا تكمن في السعي وراء مصلحته الشخصيّة؛ بل في اقتلاع هذا السعي[3].

يظهر الموضوع الذي يؤكّد على حرّيّته فقط عندما يقبل تغريبًا أساسيًّا عمّا يخدم مصلحته الذاتيّة[4]. يشير «بول فرانكو» في كتابه **فلسفة الحرّيّة عند هيغل**[5]، إلى أنّ الدولة

[1]-محمد سالم سعد الله، «**مدرسة فرانكفورت: النظريّة النقديّة وفلسفة النص**»، مجلة **الآداب والعلوم الاجتماعيّة**، جامعة سطيف [الجزائر]، كلّيّة الآداب والعلوم الاجتماعيّة، العدد التاسع، أكتوبر 2009، ص.172.

[2]-Todd McGowan, «***The End of Resistance: Hegel's Insubstantial Freedom***«, Continental Thought & Theory A journal of intellectual freedom, Vol.01, Iss.01: What Does Intellectual Freedom Mean Today?, P.100.

[3]-Ibid, P.107.

[4]-Ibid, P.108.

[5]-Paul Franco, ***Hegel's Philosophy of Freedom***, New Haven: Yale University Press, 1999.

لا توفّر بيئةً يستطيع فيها الشخص التصرّف بحرّيّةٍ دون خوفٍ دائمٍ على حياته فقط، بل تُجبر الشخص على الخضوع لنبذٍ صريحٍ وضروريٍّ لمصالحه، ما يمكّن هذا الموضوع من فصل حريّته عن النهوض بمصلحته[1].

سلب المعرفة: المعرفة المطلقة، ليست موضوعًا للمعرفة [...] ولكن عمليّةً ديناميكيّةً [...] الروح هو تطوّرٌ، ولكنّه «في الوقت نفسه يعود إلى ذاته»، [...] هذا ما يعنيه هيغل عندما يقول إنّ الطبيعة الحقيقيّة للروح هي «الهدف النهائيّ النشط الذي يخلق ذاته». «الغاية النهائيّة» (أي المعرفة المطلقة) هي نتيجة لنشاطه الخاصّ، وحركته الجدليّة الخاصّة.

«المعرفة المطلقة تنبثق من عمليّة تغريبٍ ذاتيٍّ -ولكن طوال تطوّرها الروحيّ، فإنّه من خلال الاستقلاليّة الذاتيّة تتمّ تجربتها، أوّلًا كاغترابٍ- أي، كمواجهةٍ مستمرةٍ مع الآخر. يتم إنشاء هذا التباين من التناقضات الداخليّة الكامنة في تجربة الوعي»[2].

إنّ تجربة السلب الأنطولوجيّ للحرّيّة والمعرفة يمكن اختزالها في مشكلة الهويّة والاغتراب، فكلما كان التحقّق الروحيّ للحرّيّة في واقع الذات الإنسانيّة بدرجةٍ عاليةٍ، كلّما ارتفعت درجة الإدراك المعرفيّ لهذا الواقع بصفةٍ شموليّة، وبالتالي يتجسّد المعنى الجوهريّ للهويّة الذي يستمدّ أصوله من فقه اللغة/الفيلولوجيا (الهو، يعني الآخر) على هذا الأساس تكون الهويّة تدعيمًا أساسيًّا للوعي الرافض للاغتراب.

تناقض الوعي الهيغليّ حول الاغتراب

ثمّة مساران متعارضان يكمن وراءهما اغتراب الروح: إمّا أن نعترف بسلطة العقل كمبدأ منظّمٍ للحياة الاجتماعيّة، أو أن نُخرج من الواقع جميع الظواهر المضادّة له[3]. بمعنًى آخر، إمّا تصالح العقل مع العالم أو تصادمه معه. في الواقع، حتى لو لم يقترح هيغل أن يصنع تاريخًا من الروح داخل الفينومينولوجيا، فإنّه لا يتوقّف عن استخدام العديد من الأحداث التاريخيّة كخلفيّةٍ لحجّته، وتنتشر تلك المتعلّقة بالروح المغترب من اختفاء الأخلاق اليونانيّة الخيّرة حتى الثورة الفرنسيّة.

[1]-Todd McGowan, «*The End of Resistance: Hegel's Insubstantial Freedom*«, Op.Cit, P.123.

[2]-Borna Radnik, «*The Absolute Plasticity of Hegel's Absolutes*», Op.cit, P.360.

[3]-Eduardo Jochamowitz CԼrdenas, «*La dialectique de l'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*», Op.Cit, P.43.

وهكذا فإنّه لإصلاح خصوصيّة الاغتراب في سياق تاريخٍ عالميٍّ، فمن المعقول التأكيد على أنّه يشكّل بوابةً للحداثة. إنّه المِفصَل بين واقعين متضاربين بينهما، والروح المغترب يشهد على التحوّل من واحدٍ إلى آخر. عندما يريد هيغل تفسير هذا المقطع، فإنّه يلجأ دومًا إلى الانشقاق بين وعي الفعاليّة ووعي الجوهر[1].

هنا يجب تتبّع أثر فلسفة كانط[2] النقديّة حول جدليّة الاغتراب التي طوّرها هيغل[3]. إنّ نقد الميتافيزيقا هو التوليف المفاهيميّ لمستقبلٍ حاسمٍ يمكننا التعرف عليه في نهاية مسار الروح المُغترب. ومن ثم، فإنّ نقد التنوير (rung,Aufkl) للإيمان هو اكتشاف حقيقة الروح من خلال سلسلةٍ من اللحظات الخاطئة. وعلى الرغم من ذلك، فيُعتبر حشد زيف المظاهر إعادة تعريفٍ متتاليةٍ من الوعي الذاتيّ، وذلك بهدف التوصّل إلى فهمٍ كافٍ للروح المغترب[4]. وبناءً عليه يمكن أن نعتبر التاريخ بوصفه أداةً لنقد الاغتراب في السياق الحداثيّ الذي كشف عن العديد من التناقضات، والدليل على ذلك نجده في النظم الدينيّة الأوروبيّة -خلال عصر التنوير- التي بقيت شاهدةً على الصراع الممتدّ بين السياسيّ والدينيّ منذ العصور الوسطى، فيُعدّ ذلك نتيجةً حتميّةً لظاهرة الاغتراب الفكريّ التي سادت في فترةٍ غلب عليها طابع النضال من أجل الحق المجرّد.

في المقام الأول سنتحدّث عن عمليّة التنشئة الاجتماعيّة من «البيلدونغ»[5]، التي وضعها هيغل كحركةٍ متناقضةٍ مع الحقّ المجرّد. إنّ اغتراب الجوهر الاجتماعيّ هو عمليّةٌ تهدف إلى قمع الاعتراف الخالص بالفرد كموضوع للقانون، ولكنّه يؤدي إلى فعاليّةٍ غير أساسيةٍ، يجسّدها الفرد الخاضع لـ لبيلدونغ. الطابع السلبي لهذه الجدليّة يتكوّن في التعميم السلبيّ لعمليّات التنشئة الاجتماعيّة في عالم الثقافة. وبقدر ما يسعى البيلدونغ إلى تأكيد الفعاليّة الفرديّة من

---

[1]-Ibid, P.41.

[2]-Kant

[3]-Ibid.

[4]-Ibid, P.44.

[5]-«البيلدونغ» Bildung؛ مقولةٌ أو كلمةٌ لها في التراث الألمانّي الحديث دلالةٌ ثقافيةٌ وتربويةٌ هائلةٌ،]...[السياقات التي تنطبق عليها البيلدونغ هي مختلفةٌ، فهي تعني «الثقافة»، «التكوين»، «التثقيف»، «التربية»، «الصورة»، «التصوير»، «القولبة». محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، بيروت-الجزائر-الرباط، منشورات ضفاف-الاختلاف-دار أمان، ط.1، 2014، ص-ص.366-367.

خلال تكييف الفرد مع الحياة الاجتماعيّة، تجدُ الذات في المجتمع ومؤسّساته المختلفة شكلًا من الأشكال غير الضروريّة والأجنبيّة عنها.

في مفهوم الطبيعة الثانية، يتمّ التعبير بوضوح أكثر عن سبب كون «البيلدونغ» مصدرًا للاغتراب بدلًا من التحرّر، والتأقلم مع المضمون الاجتماعيّ كطابعٍ جديدٍ يجب اكتسابه، ذلك يعتبر نفيًا لجوهر الحرّيّة التي تحدّد الروح. وهكذا يمكننا أن نعترف بالطبيعة المزدوجة للاغتراب بصيغةٍ جديدةٍ للانقسام بين البورجوازي والمواطن[1]. فكيف يمكن للبيلدونغ الهيغلّي أن يكون تأسيسيًّا للاغتراب؟ يعتمد هيغل على التاريخ الطبيعيّ للكائن ليجعل من الثقافة التضادّ، أي كاغترابٍ عن النشأة الطبيعيّة للكائن البشريّ، ثم تصالحٍ وانسجامٍ[2].

في نظري، وعلى أساس الرأي السابق، فإنّ حالة الاغتراب موجودةٌ حتى في انفصال الطبيعة عن الثقافة في فضاء الإنسان، لكن يمكن أن يخرج الإنسان من حالة الانفصال إلى حالة الاتصال بينهما، عندما يضع الموضوع الإيطيقيّ المتمثّل في «الذاتيّة المشتركة» من أولويّات تفكيره واعتبارات سلوكيّاته. لقد حدث تحولٌ كلّيٌّ على مستوى النقد الأخلاقيّ للاغتراب عند هيغل، إنّه يقترب من مسألة تجاوز الاغتراب لا كمسألةٍ «واجبةٍ» أخلاقيًّا، وإنّما بوصفها ضرورةً داخليةً. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ فكرة «أوفبوغون[3]، الاغتراب تتوقّف عن كونها مسلّمةً أخلاقيّةً: يعتبر ضروريًّا في عمليّة الجدليّة في حدٍّ ذاتها.

وفقًا لهذه السمة من فلسفة هيغل نجد أنّ مفهومه للمساواة له مركزٌ مرجعيٌّ هو عالم «الهو»، لا مفهوم «الواجب» القانوني والأخلاقيّ، الأمر يحتاج إلى «ديمقراطويّةٍ إبستيمولوجيّةٍ[4]»- أي تأكيد الواجب وفقًا لكلّ إنسانٍ قادرٍ فعلاً على تجسيد المعرفة الحقيقيّة، شريطة أن يقترب من وظائف طبقات الجدل الهيغليّ، التي تُعتبر مكوّنًا أساسيًّا لتصوّره التاريخيّ للفلسفة، وبالتالي لا عجب، أنّه في وقتٍ لاحقٍ نجد أنّ كيركيغارد[5] يراه

[1]-Eduardo Jochamowitz CJrdenas, «*La dialectique de l'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*», Op.Cit, P.60

[2]-محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، مرجع سابق، ص.386.

[3]-«أوفبوغون» Aufhebung؛ تجمع الكلمة في الوقت ذاته بين دلالات النفي والإلغاء، ودلالات الاحتفاظ والإبقاء على شيء مما يُنفى، وتشدّد على هذه أو تلك بحسب الموضع أو السياق. انظر: هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص.106.

[4]-epistemological democratism.

[5]-Kierkegaard

غير تاريخيٍّ بشكلٍ جذريٍّ ويستنكر، مع الازدراء الأرستقراطيّ، هذا «الكلّيّ» للفهم الفلسفيّ للعمليّات التاريخيّة. ومع ذلك، بما أنّ التناقضات الاجتماعيّة والاقتصاديّة نفسها يتمُّ تحويلها من قِبل هيغل إلى «كياناتٍ فكريّةٍ»، فإنّ الأفبوغون ضروريٌّ للتناقضات الظاهرة في العمليّة الجدليّة. فهي ليست في التحليل الأخير سوى مفاهيميّةٍ «مجرّدةٍ، منطقيّةٍ، فرضيّةٍ» مُهمّةٍ للتفوق على التناقضات التي تطبع واقع الاغتراب الرأسماليّ دون منازعٍ؛ لهذا السبب يجب على ماركس أن يتكلّم عن «نظريّة» هيغل غير النقديّة.

تظلُّ وجهة نظر هيغل دائمًا نظرةً برجوازيّةً، لكنّه بعيدٌ كلّ البعد عن كونه غير مثيرٍ للاستشكال الجدليّ، على العكس من ذلك، فإنّ الفلسفة الهيغليّة ككلّ تُعرض بطريقةٍ أكثر رسوخيّةً، وهو الطابع المثير للجدل حول العالم الذي ينتمي إليه الفيلسوف نفسه. يتناقض العالم من خلال طبقاته، على الرغم من طابعها «المجرّد والمنطقيّ»، وما تحمله من رسالةٍ ضروريّةٍ للتعالي والتناقض داخل العبارات الوهميّة، فمن حيث التسمية هي تصورٌ هيغليٌّ خالصٌ. بهذا المعنى، تعتبر فلسفة هيغل كلّيًّا بوصفها خطوةً حيويّةً في اتجاه الفهم الصحيح لجذور الاغتراب الرأسماليّ[1].

الاغتراب والعدميّة

يُنظر إلى مفهوم الاغتراب الذي ينتمي إليه ماركس على أنّه نموذجٌ للعدميّة[2]. جادل مايكل نوفاك[3]، مؤكّدًا على أولويّة تجربة العدم لديه، بأنّ كلاً من الاغتراب والعدميّة هي تفسيراتٌ إيديولوجيّةٌ لتلك التجربة، بالتالي سيخضع تحليل التجربة البشريّة إلى اتجاهاتٍ مختلفةٍ تمامًا. يقف القرن التاسع عشر كمثالٍ واضحٍ على هذا الاختلاف: في حين أنّ نيتشه[4]، بدايةً بمشكلة العدمية، يقود ماركس في اتجاه فلسفة اللعب، باستخدام مشكلة الاغتراب كنقطة انطلاق في كتاباته المبكرة، حيث يتحرّك نحو

[1]-IstvɅn MészɅros, Marx's Theory of Alienation, Andy Blunden, 1970, PP.24- 25.

[2]-Nihilism.

[3]-Michael Novak.

[4]-Nietsche.

فلسـفة النشـاط البـشري كعمـل[1]. لقـد فُـسرّ العـالم، بتوجيـه الاغـتراب فقـط ضـدّ كفـاءة مجموعـةٍ معينـةٍ مـن الأشـكال الأيديولوجيـة.

العدميّة هي إنكارٌ لكلّ الأنطولوجيا، في حين أنّ مفهوم الاغتراب الذي يتّبعه ماركس ينطوي على التأكيد على الوجود وضرورة تحقيق الكائن البشريّ. [...] يمكن للمرء أن يحافظ على أنّ العدميّة هي أكثر جوهريّةً من الاغتراب، بمعنى أنّه يتم التشكيك فيه، لكن هذه الأطروحات محدّدة، بشكلٍ أساسيٍّ في مجالها الخاص المتّصل بخطابها. بالنسبة إلى العدميّ أو الشخص الذي عاش تجربة العدميّة كما وصفها نيتشه، فإنّ الاغتراب لا يعتبر تجربةً أساسيّةً مثل العدميّة، وبالنسبة لأتباع ماركس الشاب، فإنّ العدميّة هي رفاهيّةٌ برجوازيةٌ[2]، لكن هيغل يعتقد أنّ الوجود هو النقيض الدياليكتيكيّ للعدم، وقع في سياج النقد؛ لأنّه في مرحلةٍ محدّدةٍ من مسار الاغتراب الذي تحدّث عنه إمّا يعدم الذات أو يعدم البنية السوسيولوجيّة. فعل الإعدام هنا هو إقصاء للفرد من دائرة التصالح مع ذاته أو التسامح مع الآخر المختلف، وبالتالي وقوع الإنسان في حالة وجودٍ اغترابيٍّ في كلتا الحالتين. هنا تبنّى هوركهايمر[3] أطروحته الشهيرة حول «نهاية دور الفرد» وفاعليته داخل الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ويأتي هذا في إطار تحوّل النظام الرأسماليّ من نزعته الفرديّة المرتكزة على الفلسفة الليبراليّة إلى توجهه الاستهلاكيّ القائم على الفعل الإنتاجيّ.

الاغتراب واللاّعقلانيّة

يمكن اعتبار «حالة الاغتراب حالةً من اللاّعقلانية[4]»، فالاغتراب بوصفه شرطًا نفسيًّا يُشير إلى انهيار الترابط الطبيعيّ بين الأفراد وإنتاجهم وشعورهم بالانفصال عن الأوساط الاجتماعيّة، حيث ينظر الفرد إلى علاقاته داخل السياق الاجتماعيّ على أنّه غير معقولٍ على الأمد الطويل[5]. تتخذ مدرسة فرانكفورت [تحديدًا مع ماركيوز[6]] من نقد العقل الأداتيّ،

[1]-Lawrence M. Hinman, «*The Starting Point of Philosophical Reflection: Nihilism or Alienation?*», Philosophy Today, Vol. 21, N°. 1/4, Spring, 1977, P.90.

[2]-Ibid, P.98.

[3]-Horkheimer.

[4]-state of alienation is a state of irrationality, Robert B. Pippin, «*Hegel on Social Pathology: The Actuality of Unreason*», crisis & critique, Vol.04, Iss. 01, P.342.

[5]-Karam Adibifar, «*Technology and Alienation in Modern-Day Societies*», International Journal of Social Science Studies, Vol. 04, N°. 09, September 2016, P.64.

[6]-Marcuse.

أداةً لفهم مسألة الاغتراب، ترتكز هذه المدرسة في تحليلها على تصور ماركس للاغتراب؛ لأنّه مستوحًى من الفئة الفلسفيّة التي تشتغل على تقديم النقد الجذريّ للطابع الأيديولوجيّ والدفاعيّ للتفكير الوضعيّ. في وقتٍ لاحقٍ، ومن خلال دراسة التطوّر التاريخيّ للعقلانيّة الأداتيّة[1]، سنرى ما يستلهمه ماركيوز من نظريّةٍ توحي بالمفهوم الماركسّي عن الاغتراب لتحليل المجتمع المعاصر[2]. وهكذا، في كتاب **العقل والثورة: هيغل وصعود النظريّة الاجتماعيّة**[3]، يلتزم ماركيوز بعرض الديالكتيك كأساس للنقد الاجتماعيّ في سياق عرض فلسفة هيغل وماركس[4]. ولا ينبغي أن ننسى توجّه جورج لوكاش - الذي يُعتبر من الجيل المناهض للتقليد الهيغليّ في كتابه **التاريخ والوعي الطبقيّ**-نحو الدعوة إلى تحطيم صنم الاغتراب من خلال البحث عن الأسس الأيديولوجيّة واللّاعقلانيّة التي تتحكّم في العلاقات الاجتماعيّة القائمة على السلعة والتشيُّؤ.

هذا ما ذهب إليه هابرماس، في إطار نقده للعقل الأداتيّ، عندما ربط بين توغّل التقنيّة داخل المجتمع وأثر ذلك على فقدان الذات لكيانها وانحراف الإنسان عن شعوره الحقيقيّ في تأكيد الذات. تتجلى كذلك حالة اللّاعقلانيّة عند ماركيوز في اتباع هذا الأخير براديغم الاختزال، بمعنى اختزال الحياة الإنسانيّة في بعدٍ واحدٍ هو التقدّم التكنولوجيّ والعلميّ.

خاتمة:

بعد تتبع المسار النقديّ حول مفهوم الاغتراب الهيغليّ والبحث عن تاريخيّته الإبستيميّة وراهنيّته النقديّة، نلاحظ أنّ الاغتراب بدأ مع اللحظة الهيغليّة كبناءٍ اصطلاحيٍّ يُؤسّس للاستخدام المنهجيّ، كما برزت أطروحةٌ ثنائيّةُ التأصيل تحمل بداخلها قيمًا سلبيّةً وخصائصَ إيجابيّةً للاغتراب، لكن الفلسفة الغربيّة المعاصرة في مرحلتها ما بعد الهيغليّة [من نيتشه

[1]-la rationalité instrumentale.

-[2]François Lavoie, «***Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse***», Aspects sociologiques, vol. 12, N°. 01, avril 2005, P199.

[3]-Herbert Marcuse, Reason and Revolution: ***Hegel and The Rise of Social Theory***, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 2nd Edition, 1941, 439.p.

[4]-François Lavoie, «***Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse***», Op.Cit, P.204 [84] - Georg Lukلcs, History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, Translated by Rodney Livingston,. The Mit Press Cambridge, Massachusetts, 1971. 356.P.

إلى مدرسة فرانكفورت] عزمت التركيز على التقويم الحدّي للاغتراب الذي وُظّف للنظر من زاويةٍ ضيّقةٍ ورؤيةٍ اختزاليةٍ، حيث باشرت التداوليات النقديّة المعاصرة مهمّة تفكيك البنية الأيديولوجيّة للاغتراب من خلال الاستعمال النقديّ للمصطلح والظاهرة. لم يتشكل هذا النقد إلاّ بعد الانطلاق من الرؤية الموضوعيّة للعالم، التي تُظهره على حقيقته الأصليّة من حيث إنّه انعكاسٌ للصورة السلبيّة للاغتراب القائمة على تناقضات الوعي الهيغليّ وجدليّاته، والذي زاد من حدّة خطورتها صعود المتغيّر العلميّ والتكنولوجيّ وهيمنته على الحياة الإنسانيّة، وتحويل الإنسان عن غاياته الفطريّة ومشتركه الطبيعيّ المُرتسم في العيش معًا بعيدًا عن الغربة النفسيّة والعزلة الذاتيّة. فالذاتيّة المشتركة أو «التذاوُت» هو السبيل العقلانيّ لإزاحة الغمامة الاغترابيّة التي عمّت وغشّت العالم المعاصر.

الفصل الخامس:

هيغل والإسلام

صورة الإسلام عند هيغل نقد الفصام الفلسفيّ

محمد عثمان الخشت*

يقارب هذا البحث واحدة من المسائل النادرة في العلاقة بين الإسلام والغرب، وهي التغطية الفلسفيّة التي أجراها الفيلسوف الألمانيّ هيغل للمركزيّة الحضاريّة الغربيّة، والموقف السلبيّ من الإسلام على وجه التحديد. بهذه الخصوصيّة المعرفيّة للبحث نكون قد فتحنا بابًا إضافيًّا ونوعيًّا على بحوث الاستشراق المعاصر، ولا سيّما لجهة بيان ما جرى إهماله من الوعي التاريخيّ الغربيّ حيال الإسلام.

* * * * * * * * * * * * *

يتساءل هذا البحث عن علاقة الموقف الأيديولوجيّ والسياسيّ لهيغل بتهميشه الإسلامَ؟ ولماذا أخرجه من سياق الأديان العالميّة؟ مع أنّ الإسلام ـ لأسباب موضوعيّة صرفة ـ أكثر الأديان تأثيرًا في حركة التاريخ كما يقول **مايكل هارت** في كتابه **المئة.. تقويم لأعظم الناس أثرًا في التاريخ**، وتتوافر فيه شروط العالميّة أكثر من أيّ دين آخر؛ من حيث إنّه يتحدّث عن «الله» ربّ العالمين لا ربّ قوم بأعينهم؛ ربّ المؤمن والفاسق والكافر، وليس ربّ المؤمنين فقط؛ ومن حيث إنّ الخطاب القرآنيّ موجّه إلى العالم كافّة، وهو يعترف بالتمايز والاختلاف الموجود بين الشعوب، ولا يعمل على إلغائه، بل يقرّ به بوصفه نوعًا من الاختلاف المنتج الذي يؤدّي إلى

-المصدر: محمدعثمان الخشت، **صورة الإسلام عند هيغل نقد الفصام الفلسفيّ**، **الاستغراب**، العدد : 10، السنة الرابعة - شتاء 2018 م / 1439 هـ

❋-رئيس جامعة القاهرة أستاذ فلسفة الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة كلّيّة الآداب.

التقدّم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (سورة الحجرات: الآية 13) ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (سورة هود، الآيتان 118-191)، ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُوفَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (سورة البقرة: الآية 215)، فضلًا عن أنّ الإسلام لا يجاهد من أجل إلغاء الآخر، بل يجاهد فقط المعتدين والقتلة والظالمين، ويحث المؤمنين به على التواصل مع الآخر ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة الممتحنة: الآيتان8،9)، إلى غير ذلك من الأسباب الموضوعيّة التي تؤكّد عالميّة الإسلام (مثل الحرّيّة المنضبطة، الشورى، المساواة، العدالة والإنصاف بصرف النظر عن القبيلة أو الجنس أو اللون أو المعتقد... إلخ) والتي تجاهلها «هيغل» أو جهلها.

ويتساءل البحث أيضًا عن سرّ تناقض هيغل حين وضع المسيحيّة كحدّ نهائيّ مكتمل لتطوّر الروح الدينيّ، مع أنّ نسقه بحكم منهجه الجدليّ كان ينبغي أن يظلّ مفتوحًا؛ إذ إنّه قام بفتح النسق الفلسفيّ المغلق عند كلّ من «سبينوزا» و«كنت» بإدخال فكرتي الصيرورة والتاريخ عليه، حتى يتمكّن من تطويره والوصول به إلى آفاق رحبة غير ساكنة، لكنّه اضطر إلى غلقه مرة أخرى، ربما بدافع من انحيازه المسبق لكلّ من المسيحيّة والملكيّة البروسيّة حين جعل المسيحيّة هي نهاية الروح الدينيّ، بوصفها الدين المطلق عنده، وحين جعل الملكيّة البروسيّة قمّة النضج السياسيّ ونهاية التاريخ، ونظر إلى فلسفته بوصفها الفلسفة المطلقة النهائيّة المعبّرة عن تطوّر الروح واكتماله! مع أنّ الروح الجدليّة لمنطقه كانت تحتّم عليه ألا يقع في مثل هذا التناقض الضخم الذي كان في غنى عنه لو سار مع تلك الروح الجدليّة حتى آفاقها المنطقيّة غير النهائيّة ن دون أن يقف عند مرحلة تاريخيّة معيّنة، ففكرة السلب الهيغليّة ـ وما أعمقها! ـ تجعل التاريخ مفتوحًا غير مكتمل دومًا، لكنّ الانحياز الأيديولوجيّ ـ وما أقوى ضغطه على المرء ـ هو المسؤول عن تخلّي بعض الفلاسفة عن أسمى منجزاتهم العقليّة من أجل بناء مذهب فلسفيّ منحاز، وحين ينحاز المذهب فما أكثر عثراته وتناقضاته!

تلك الأسئلة وغيرها يطمح البحث إلى تقديم الإجابة عنها، لكن ليس بالضرورة دائمًا على

نحو مباشر مصرّح به؛ وإنّما أحيانًا يترك مساحة من الاستنباط للقارئ. وقد حرص الباحث على عدم الاكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الدين واكتمالها في العقلانيّة المنحازة عند «هيغل» في فلسفة الدين، بل عمل على تتبّعها أيضًا في فلسفة التاريخ.

وإذا كان الباحث قد قام من قبل بقراءة هيوميّة لـ«كنت»، وقراءة «كنتيّة» لهيوم، فإنّه قد حرص هذه المرة على قراءة «هيغل» بهيغل؛ اقتفاء ببعض علماء تفسير النصوص الدينيّة الذين يفسّرون الكتاب بالكتاب. فكما أنّ الكتاب يفسّر بعضه بعضًا، فإنّ فلسفة الفيلسوف يفسّر بعضها بعضًا كذلك، واستحضار المقصد العام للفيلسوف يساعد على استحضار الفهم الموضوعيّ لعباراته الجزئيّة، مثلما يمثّل المقصد العام للشريعة ـ على ما يذهب علماء أصول الفقه والقواعد الفقهيّة ـ أحد أهمّ معايير فهم الأحكام الجزئيّة واستنباطها من النصوص.

وقد اقتضت هذه الطريقة في التأويل اعتماد منهج تحليل النصوص، لكن هذا التحليل لا يعني الوقوع في قراءة تتعقّب التفاصيل وتهمل البنية العامّة والمقصد الكلّيّ، بل إنّها قراءة تحليليّة بنيويّة في آن، تحلّل النصّ أوّلًا ساعية إلى كشف المعنى الباطنيّ للعبارات في ضوء المقصد الكلّيّ لمجموع نصوص الفيلسوف، غير قانعة بالسياق الجزئيّ، ومتطلّعة إلى استنباط ما هو مسكوت عنه أو ما يعجز عنه نطاق القول تحت ضغط الظروف التاريخيّة والعوامل الأيديولوجيّة. وفي سياق التحليل يأتي البناء أو إعادة البناء؛ لأنّ التحليل إذا كان مفيدًا في فهم التفاصيل، فإنّه قاصر عن إدراك الوحدة الكلّيّة الحيّة للفلسفة، ومن ثم يأتي دور المنهج البنيويّ الذي يركز على النسق الكلّيّ والعلاقات الكامنة بين أركانه من أجل الوقوف على تأويل متّسق داخليًّا، في ضوء رؤية نقديّة صارمة تميّز الموضوعيّ من الذاتيّ، وتكشف الانحياز التاريخيّ والعقديّ والفلسفيّ الذي يقع فيه بعض الفلاسفة تحت وطأة العوامل الأيديولوجيّة.

موقع الدين عامّة في النسق الهيغليّ:

يقع الدين - بوصفه أحد تجلّيات الروح المطلق في نسق المذهب عند هيغل - بين الفنّ والفلسفة. فالروح المطلق يتجلّى بادئ ذي بدء في موضوعات حسّيّة على نحو ما يتّضح في الفنّ، من خلال الصور والتماثيل التي تعبّر عن المطلق على أنّه موضوع حسّيّ وليس روحًا، مثلما يظهر في فنون الديانات الوثنيّة. لكنّ الروح المطلق بوصفه روحًا لا يمكن أن يتجلّى على

نحو كاف في الصورة الحسّيّة، أي في التماثيل والرسوم مثلًا؛ لأنّ هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبّر عن حقيقة ما هو روحيّ تعبيرًا كاملًا. بيد أنّ هذا لا ينفي أنّ الفنّ يعبّر، بشكل ما، وإن كان غير كاف، عن المطلق، حيث يعبّر عنه على أنّه موضوع حسّيّ وليس روحًا.

ومن هنا فإنّ الفنّ يظلّ يعاني تناقضًا داخليًّا، ولا يُحلّ هذا التناقض إلّا في الدين؛ حيث يرتفع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعًا حسّيًّا إلى مرحلة أخرى أرقى، هي الدين؛ حيث يظهر الروح المطلق في الدين بطريقة تمثيليّة مجازيّة رمزيّة، من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات.

فالدين يدرك موضوعه -عند هيغل- لا على أنّه من موضوعات الحسّ ولا من موضوعات العقل الخالص، وإنّما يدركه على أنّه أمر بين الحسّ والعقل الخالص، يسمّيه هيغل التمثيل[1]. فالدين يقع في مرحلة وسطى؛ لأنّه وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، إلا أنّه يعبر عنها بشكل مجازيّ تمثيليّ تصويريّ. والمقصود من التصويريّ هنا ليس التصوير الحسّيّ بكلّ ما فيه من جزئيّة، وإنّما يحمل التصوير هنا دلالة كلّيّة، إذ يعبّر عن فكر خالص وحقيقة مجرّدة مستخدمًا التعبير المجازيّ أو الرمزيّ.

وعلى هذا الأساس يقارن هيغل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، ويرى أنّ الموضوع واحد، وهو المطلق أواللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، ففي حين تعبّر الفلسفة بشكل فكريّ مجرّد، مستخدمة لغة مجرّدة، يعبّر الدين بشكل مجازيّ.

وذلك أنّ الروح عند هيغل يرى في الدين صورة معينة تجمع بين الحسّيّ والفكريّ، ويتّخذ التمثّل مقرًّا له، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر الخالص مقرًّا لها وتعبيرًا عنها، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، على الرغم من أنّ المضمون مشترك وموحّد فيهما.

ويحدّد هيغل بالتقريب منطق المسار التاريخيّ للعلاقة بين الدين والفلسفة من خلال قصة العلاقة بين التمثّل في الدين والفكر في الفلسفة، على النحو الآتي: يظهر الفكر داخل الدين، ثم يظهر تدريجيًّا بجواره، لكن لا يصل التعارض بينهما إلى مستوى الوعي به، ولكن حين ينضج الفكر ويقوى ويعتمد على ذاته، يفصح عن عدائه للدين أو للتمثّل الدينيّ؛ إذ لم

[1]-Vorstellung.

يعد يبحث إلّا عن ذاته، ويرفض أن يرى في الدين تصوّره الخاصّ به، ويستند الفكر إلى شكله الخاص به، ولا يتعرّف إلى نفسه في الشكل الآخر أي في الشكل الدينيّ؛ فيعادي التمثل الدينيّ ويرفض الشكل الدينيّ. وفي هذه المرحلة يظهر التمثل الدينيّ والفكر الفلسفيّ وكأنّهما ضدّان أونقيضان متعارضان عدوّان، ولا يكون أيّ منهما واعيًا إلا باختلافه عن الآخر وعداوته له، لأنّ الفكر يكون خالصًا منغلقًا في نطاق التجريد فقط، ونظرًا لأنّه منغلق على هذا النحو التجريديّ الصرف، فإن الروح لا يعرف ذاته إلا بوصفه روحًا متباينًا ومتعارضًا ومختلفًا مع الآخر، فيتخذ منه موقفًا سلبيًّا.

لكن الفكر في مرحلة تالية ينضج، ويتضمّن نفيه، ويستأنفه في ذاته؛ إذ يفهم نقيضه الخاصّ ـ أي الدين ـ وينصفه، وبذلك يعدّ إيجابيًّا فيتعرّف إلى نفسه أيضًا في الشكل الذي يتّخذه الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك الدين كلحظة من ذاته. ولا شكّ أنّ الملاحظة الهيغليّة صائبة تمامًا، ويمكن التدليل عليها بأدلة كثيرة، فعداء الفكر للشكل الذي يتخذه الدين ما هو إلا مرحلة غير ناضجة يمرّ بها الفكر، ثمّ يتجاوزها بعد أن يكتمل نضجه، حيث يدرك الدين كجزء من ذاته. وربما يكون من الأفضل أن نورد دليل هيغل نفسه على ذلك، حيث يستدلّ بعلاقة الفكر بالدين كما تطوّرت في الحضارة الإغريقيّة، ثم الحضارة المسيحيّة.

ففي بداية الحضارة الإغريقيّة كانت الفلسفة متضمّنة في الدين الشعبيّ، ثم خرجت منه، فكان الدين إمّا هدفًا للحرب المباشرة والعلانيّة أو اللامبالاة والإهمال من الفلسفات الناشئة، كما هي الحال عند إكسينوفان الذي انتقد بشدّة تمثيلات الدين الإغريقيّ، ثم أصبح التعارض أعنف حين ظهرت فلسفات كافرة بالدين اليونانيّ كلّيّة. ولقد اتُّهم سقراط بعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الدين الشعبيّ، ورفض أفلاطون أساطير الشعراء، وأراد أن تُمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود في باب التربية في محاورة «الجمهوريّة»، لكن في زمن تال تقبّل الأفلاطونيّون الجدد الدلالة والمضمون الكلّيّ للدين الشعبيّ. وفهموا المعاني التي يدلّ عليها الدين الشعبيّ بالنسبة إلى الفكر، وقاموا بتحويل التمثيلات الأسطوريّة إلى صور فكريّة، ولم يكتفوا بذلك؛ بل إنّهم وظّفوها بديلًا من اللغة المجرّدة، واستخدموها أساليبَ لغويّة مجازيّة للتعبير عن أفكارهم الفلسفيّة.

كذلك الحال في بداية الأمر مع الدين المسيحيّ، حيث كان الفكر يتحرّك داخل الدين، وعدّه مسلمةً مطلقة، أي إنّ الفكر ارتبط بالتمثيل الدينيّ ارتباطًا شديدًا، وهذا ما نجده بوضوح عند آباء الكنيسة الذين استخدموا الفكر لتطوير عناصر من العقيدة المسيحيّة، فصارت تلك العقيدة منسّقة ومنظّمة فلسفيًّا. لكن بعد أن قويت أجنحة الفكر انطلق نحو الحقيقة المجرّدة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل، وبعد ذلك، حين نضج الفكر واكتمل، تصالح مع الدين، وعمل على إنصاف مضمون الإيمان.

وليس من الصعب أن نستخلص أنّ هيغل لا يقصد باكتمال الفكر إلّا فلسفته هو الشخصيّة التي تصالحت مع الدين، وعارضت حركة التنوير العقلانيّة الرافضة للدين المسيحيّ؛ إذ اعتبر هيغل أنّ عقلانيّة التنوير ليست إلّا إدراكًا جافًّا مجرّدًا لا يتجاوز دائرة الفهم إلى دائرة العقل.

ومهما يكن من أمر، فإنّ وجود الدين أمر ضروريّ للروح المطلق؛ لأنّ الدين هو الشكل الخاصّ بوعي الحقّ كما هو بالنسبة إلى عامّة الناس، وتكوينه كالآتي: أوّلًا - إدراك حسّيّ، ثانيًا- اتخاذ هذا الإدراك شكلًا كلّيًّا من خلال التأمّل والتفكير، لكنّه يظل فكرًا متضمِّنًا لكثير من الظهور والتخارج. وحين يبلغ الإنسان مرتبة التكوين العينيّ للأفكار، يتأمّل نظريًّا في الحقّ، ويصبح واعيًا به في صورته الحقيقيّة، لكن النظر الفلسفيّ الذي يبلغ مرتبة الحقّ النظريّ، مقصور على أرقى مرحلة للروح، التي لا يبلغها عامّة الناس، فالنظر الفلسفيّ في الحقّ والوعي به في صورته الحقيقيّة ليسا هما الشكل الفكريّ العام الخارجيّ المشترك بين عامّة الناس.

ومن ثم ينبغي لوعي الحقّ بذاته أن يرتدي شكل الدين عند هيغل. ويدلّ هذا الحكم من لدنه على إدراك ناضج لضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظنّ أنّ الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب، فالأديان في جوهرها تشترك مع الفلسفة في موضوع ما هو حقّ في ذاته ولذاته، أي الله من حيث هو وجود بذاته ولذاته، وعلاقة الإنسان به. ويظهر الله في الدين بوصفه اللامتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان من المتناهي إلى اللامتناهي، يصعد إلى الكلّيّ ويتجاوز الجزئيّ. الدين هو وعي الإنسان بعدم استقلاليّة المحدود وعدميّته، فينشد العلّة القصوى ولا يستردّ نقاءه إلّا حين يضع نفسه أمام اللاتناهي. وبناء على هذا، فإنّ هيغل يرى أنّ «الدين هو الروح في حالة وعيها بماهيّتها...، هو صعود الروح من المحدود

إلى اللامحدود، «وهكذا فإنّ مفهوم الدين عند هيغل يتحدّد - باختصار - على أنّه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، عمّا هو في ذاته ولذاته، عمّا تتصوّر أنّه العلّة والجوهر والماهويّ في الطبيعة والروح، ولقد عبّرت الإنسانيّة ـ فيما يعتقد هيغل ـ عن أفكارها التي كوّنتها عن هذا الموضوع في الأديان بالإضافة إلى آرائها عن موقف الإنسان من الحقيقة والألوهيّة والخلود.

وخلاصة الأمر أنّ موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحثان في العقل الكلّيّ الذي هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق، ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي، بين الإنسانيّ والإلهيّ.

غير أنّ الدين يجري هذه المصالحة بواسطة الخشوع، بواسطة العبادة، بواسطة الشعور والوجدان والتمثّل، بينما الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص، لكن على الرغم من وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة، فإنّ القرابة بينهما قائمة؛ إذ إنّهما يتوحّدان في مضمونهما وغايتهما ولا يتمايزان إلّا بالشكل.

ولا يجوز فهم هذا التمايز بينهما كما لوكان الدين لا يشتمل البتّة على أيّ فكر، فالدين عند هيغل يشتمل أيضًا على أفكار عامّة، وليس هذا الاشتمال ضمنيًّا ولا مستترًا بحيث يتطلّب جهدًا لاستخلاصه مثلما هي الحال بالنسبة للأساطير وتمثيلات الخيال؛ بل إنّ الأفكار توجد على نحو صريح في الدين، ويضرب هيغل على ذلك مثلًا من الديانات الفارسيّة والهندوسيّة، إذ إنّها تشتمل على أفكار محددة في الألوهيّة والوجود والروح والحقيقة، وتكشف في جانب منها -فيما يرى هيغل- عن أفكار نظريّة راقية وبالغة العمق، ولا تتطلّب أيّ نوع من التفسير الإضافيّ.

ينبغي أن نضيف في هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلاميّ الذي يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظريّة، بجوار اشتماله على تمثّلات، بل إنّ المفهوم الأساسيّ الذي يقوم عليه الإسلام مفهوم تنزيهيّ خالص، وهوالتوحيد الإلهيّ، فمفهوم الألوهيّة الإسلاميّ يقف ـ بين سائر مفاهيم الألوهيّة التي تقدّمها الديانات الأخرى ـ كأكثر المفاهيم إيغالًا في التنزيه عن المادّيّة والتشبيه والتجسيم والحسّ والمحسوس، وأكثرها بعدًا عن المجاز والتمثيل، لدرجة أنّ بعض

النصوص الإسلاميّة تقدّمه سبحانه مجاوزًا ليس للحسّ فقط، وإنّما تقدّمه مجاوزًا للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمعانًا في التجريد والتنزيه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)، (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ)؛ ولذلك يقول الفخر الرازي: «وكل ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال؛ فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيَّل والمتصوَّر»، أي أنّ الإسلام يؤكّد أنّ كلّ ما خطر ببال الإنسان فالله خلاف ذلك. ولو كان هيغل تعمّق في مفهوم التوحيد الإسلاميّ من خلال معلومات دقيقة، لكان بإمكانه أن يكتشف أبعادًا فلسفيّة عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الذي تجاهل فيه الإسلام في «محاضرات في فلسفة الدين»؛ إذ لم يذكره في سياق التطوّر العام لأديان البشريّة التي اختتمها بالمسيحيّة، وإن كان قد ذكره على نحو هامشيّ غير لائق به سنشير إليه لاحقًا.

خريطة الأديان عند هيغل

وفق تقسيمات هيغل الثلاثيّة، فإنّ الدين في تطوّره التاريخيّ يمرّ بثلاثة أطوار رئيسة، كلّ طور منها يشتمل على مجموعة من الديانات المشتركة في السمات نفسها، على الرغم من تمايزها الظاهريّ، وإن كان الطور الأخير يشتمل على ديانة واحدة.

وهذه الأطوار كالآتي:

الطور الأوّل: أديان الطبيعة (الدين المباشر):

وفيها تكون الروح غارقة في الطبيعة

ديانة السحر المباشر.

أديان الجوهر.

الديانة الصينيّة.

الديانة الهندوسيّة.

(ج) الديانة البوذيّة واللاميّة.

أديان التحوّل من الدين الطبيعيّ إلى الدين الروحيّ:

الديانة الزرادشتيّة.

الديانة السوريّة.

(ج) الديانة المصريّة.

الطور الثاني: أديان الفرديّة الروحيّة:

وفيها يرتفع الروحيّ فوق الطبيعيّ

اليهوديّة (دين الجلال)

الدين اليونانيّ (دين الجمال)

(ج) الدين الرومانيّ (دين الغائيّة)

الطور الثالث: الديانة المطلقة.

وهي عند هيغل المسيحيّة.

ويضع هيغل أديان الطور الأوّل والثاني في مجموعة واحدة أكبر تضمّ المجموعتين، ويطلق عليها الأديان المحدّدة، حتى تصبح في مقابل الديانة المطلقة وهي المسيحيّة!

إنّ التقسيم الهيغليّ غالبًا يكون ثلاثيًّا، لكنّه قد يكون ثنائيًّا عندما يعجز هيغل عن تثليثه. وفي الأحوال كلّها، يرى هيغل أنّ الأديان السابقة المسيحيّة جميعها تعبّر عن جوانب من المسيحيّة ذاتها، وحين جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابًا كاملًا، وهكذا يتجاهل -أو يجهل- هيغل الحقائق التاريخيّة كلّها في علم النقد التاريخيّ.

إنّ تطوّر الأديان كما يعرضه هيغل مخالف لتطوّرها في التاريخ، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على محاولة تطويعه التاريخَ من أجل أن يخدم أغراضه، الأمر الذي يشير إلى عدم موضوعيّته؛ إذ إنّه لا يفلسف التاريخ كما هو في الواقع، وإنّما يعيد تركيبه وفق نسق من عنديّاته، يرمي في النهاية إلى تكريس معتقداته الشخصيّة، سواء أكانت دينيّة أم سياسيّة..

فالديانة المصريّة على الرغم من إيغالها في التاريخ تأتي عنده بعد الزرادشتيّة والبوذيّة! بل بعد اليهوديّة أحيانًا!! وزرادشت يأتي عنده بعد بوذا، على الرغم من أنّ زرادشت هو الأسبق! والديانة المصريّة بكلّ ما فيها من تنوّع إلى حدّ يجعلنا نتحدث عن ديانات مصريّة، لا ديانة مصريّة، هي عنده ديانة واحدة، وإذا كنّا نحن نستخدم اصطلاح «ديانة مصريّة»، فهذا من قبيل إطلاق اسم المفرد على الجمع، وهو جائز في اللغة العربية، لكن هيغل كان يقصد ديانة واحدة فقط.

ولا يسوّغ لأحد أن يعترض بأن تطور الفكرة عند هيغل هو تطوّر منطقيّ لا زمانيّ؛ لأنّ هيغل يتحدّث عن تجلّي الفكرة في التاريخ، الأمر الذي يستلزم توازي التطوّر المنطقيّ للفكرة مع التطوّر التاريخيّ الزمانيّ لها. وروح استنباط المقولات في علم المنطق تدلّ على الصعود والتقدّم، وليس فيها تراجع تارة وتقدّم تارة أخرى، مثلما يحدث معه في التاريخ.. إنّه يرتب أديان العالم وفق منظومته الخاصّة التي هي مخالفة لحقيقة تطوّرها في التاريخ، فضلًا عن إسقاطه لكثير من الديانات من منظومته، إمّا عن عدم معرفة بها، وإمّا عن عمد؛ لأنّ ذكرها سيفسد التركيبة المنطقيّة التي أرادها.. إنّ محاولة هيغل ليست خارج التاريخ الحقيقيّ للأديان فقط ، وإنّما خارج العقلانيّة الموضوعيّة أيضًا.

* أين ذهب الإسلام في فلسفة الدين عند هيغل؟!

تعدّ صورة الإسلام عند هيغل عيّنة نموذجيّة ممثّلة إلى حدّ كبير لصورته عند الغرب عامّةً، والتي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقّة والافتقار للموضوعيّة العلميّة في أغلب الأحيان. فحالة هيغل وإن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنيًّا على مستوى الصياغة وبعض الملامح، نجد أنّها تظلّ فى جوهرها غير مختلفة عنها، بل إنّها تحدّد بدرجة كبيرة كثيرًا من ملامح الصورة المتشكّلة بعد ذلك في الوعي الأوروبيّ، وإن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائيّة لصور متمايزة ومختلفة.

وإذا أردنا أن نعطي تحليلًا موضوعيًّا لصورة الإسلام عند هيغل، ينبغي أن نميّز الإسلام بوصفه دينًا والإسلام بوصفه تاريخًا وحضارة؛ فالإسلام دينًا - ومن عجب - قد رفعه هيغل من الخريطة الجدليّة للديانة العالميّة في «محاضرات في فلسفة الدين» ولم يذكره إلا عرَضًا

في موضوعين من محاضرات 1827م، وكان قد ذكره في موضع ثالث في محاضرات 1824م، إذ باين بينه وبين الأيديولوجيّة المضادّة للدين التي اتسم بها التيار العقلانيّ في عصر التنوير، على أساس أنّه ذو نزعة دينيّة متعصّبة! لكن الاثنين لديهما طرق للتفكير تجريديّة وغير جدليّة، وأنّهما يثيران تحدّيًا معاصرًا للمسيحيّة، على الرغم من أنّهما يتضادّان بشكل تامّ.

لكنه عاد فرفع هذه المقارنة في محاضرات 1827م، ووجّه نقده بدلًا منها إلى النزعة التقَوِيّة الجديدة، واكتفى بالذكر العرَضيّ للإسلام في موضعين، أولّهما يسجّل فيه أنّ أشياع البوذيّة واللاميّة أكثر عددًا من المسلمين، بينما المسلمون أكثر عددًا من المسيحيّين، وثانيهما يسجّل فيه أنّ الإسلام ينظر إلى المسيح بوصفه بشرًا رسولًا من عند الله مثله مثل كلّ الرجال العظام الذين هم رسل الله.

وفي محاضرات 1831 تعدّدت إشارات هيغل إلى الإسلام، لكنّه ما يزال عنده على هامش تاريخ الأديان، ويصفه بأنّه دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد؛ إذ ينظر إلى الله بوصفه إلهًا مجرّدًا وليس عيانيًّا، ومع ذلك فإنّه لا يزال ـ في تصوّر هيغل غير الموضوعيّ ـ محمّلًا بشيء من صفات الإله اليهوديّ، ولا سيما الغيرة. كما يرى هيغل أنّ بساطة المعتقد الإلهيّ أدّت إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أنّ تجريد هذا المعتقد وتعاليه قد أدّيا إلى استبعاد السببيّة والاستدلال، كما أنّ هذا التجريد هو المسؤول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهيّة والتجسيميّة وتحريم التصوير التجسيميّ، درءًا لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيغل الإسلام بالخشوع والصوريّة الأمر الذى أدّى إلى غياب روح الحرّيّة، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة في السيطرة على العالم بالجهاد الحربيّ!

وربما يكون السبب في عدم دقّة التصوّر الهيغليّ وزيفه فيما يتعلق بالإسلام، يرجع إلى خلط هيغل بين الإسلام والأتراك العثمانيين، بين الإسلام بوصفه نظريّة وتصوّرًا للحياة وبين بعض الممارسات التاريخيّة غير المنضبطة لقسم من أتباعه، فضلًا عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه في الغرب، ولقد كان يجب على هيغل بوصفه فيلسوفًا كبيرًا أن يعمل على تحرير التصوّر الغربيّ للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيّفة له.

* الإسلام في فلسفة التاريخ:

تختلف الصورة التي قدّمها هيغل للإسلام بوصفه حضارةً ودينًا في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، في كثير من قسماتها الأساسيّة عن الصورة السابقة في «محاضرات في فلسفة الدين»، فضلًا عن اتساع مجال الرؤية وعمق التحليل للإسلام هذه المرة، وإن كانت الصورة لا تزال غير مبرّأة من الانحياز التاريخيّ للغرب تارة، وتعبّر عن قصور المعرفة تارة أخرى.

فقد نزع هيغل الإسلام بوصفه حضارةً وتاريخًا من موضوعه في سياق التطوّر التاريخيّ في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، وذكره كشيء عارض على هامش تطوّر الروح المسيحيّ في الحضارة الجرمانيّة، وإن كان هذه المرة أكثر حظًّا؛ إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلد تجاوز 450 صفحة. ونظرًا إلى أنّ تحليل هيغل للحضارة الإسلاميّة ليس موضوعنا الآن، فإنّنا سنكتفي بتحليل هيغل للإسلام بوصفه دينًا فقط.

إنّ تجاهل هيغل للإسلام في فلسفة الدين وعرضه كشيء هامشيّ عرضيّ في فلسفة التاريخ يعكس روح التعصّب الأوروبيّ تجاه الإسلام بوصفه معتقدَ الآخر. ويؤيد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرّفة للإسلام - على الرغم من أنّها متجاورة مع بعض التحليلات العميقة والصائبة - التي أثارها هيغل في فلسفة التاريخ. فالإسلام مرتبط عنده بالمبدأ الشرقيّ السالب للذاتيّة، وهو ذو هدف سلبيّ يتمثّل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أنّ الإسلام في منظوره قد انحلّ سريعًا مثلما صعد سريعًا.

هكذا يقدّم هيغل مجموعة من الأغاليط المركّبة عن الإسلام، ويجهل أنّ الإسلام مختلف من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتيّة، كما يجهل أنّ عبادة الواحد الأحد لا تنطوي على أيّ سلب للذات الإنسانيّة مثل أديان الهند، وإنّما عبادة الواحد الأحد تحرّر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليّتها الكاملة عن هويّتها ومصيرها.

وعندما يسجل هيغل شيئًا إيجابيًّا للإسلام، فإنّه يردّه إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقّه، فالتجريد الإسلاميّ عنده لا يعود إلى ترقّي الوعي بالإلهيّ، وإنّما يعود إلى الانبساط الصحراويّ الذي لا يمكن أن يتشكّل فيه شيء في بنية ثابتة!

وما من شكّ في أنّ تفسير هيغل يفتقد إلى الدقّة؛ لأنّه لو كان الانبساط الصحراويّ هو المسؤول عن نبذ التجسيم والتشكّل في الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهيّ في البيئة الصحراويّة قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، فليس من المقبول عقليًّا تفسير ذلك تفسيرًا جغرافيًّا سطحيًّا، ولا سيّما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبويّ مصادمًا بعنف لطبيعة الشعور عند عرب الجاهليّة والذي كان مرتبطًا بالتجسيم الوثنيّ للإلهيّ قبل الإسلام.

ويعاود هيغل مرّة أخرى التأكيد على مفهوم التعصّب الإسلاميّ، غير أنّه يفسره هذه المرّة تفسيرًا إيجابيًّا؛ إذ يرى أنّه كان قوّة دافعة مرتبطة بالشجاعة والشهامة، قوّة محقّقة لتحرّر الروح من المصالح الصغيرة؛ فهيغل يفهم التعصّب هنا على أنّه حماس وعاطفة وانفعال، ومن ثم فهو قوّة للدفع. لكن هيغل يعود للمغالطة مرة أخرى حين يرى أنّ هذه القوّة الانفعاليّة حينما تتراجع لا يجد المسلم مبدأ خلقيًّا يحيا به! ويغرق في الحسّ الذى مستنده في القرآن!. وهنا نتذكر الفيلسوف الألمانيّ «كانط» الذي أدرك وسجّل بموضوعيّة أنّ الوعود الحسّيّة في القرآن ينبغي أن تفهم في إطار تأويليّ، اعتمادًا على ريلاند[1]، الذي قال إنّ المسلمين قد أعطوا هذه الوعود معنى روحيًّا، مصداقًا لقول الرسول الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ، مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ، وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»، قَالَ أَبُوهُرَيْرَةَ: «اقْرَؤوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [سورة السجدة: الآية 17]»(رواه البخاري ومسلم في الصحيحين).

لكنّ هيغل لا يحبّ أن يرى مثل تلك الرؤية؛ لأنّه يريد أن يؤكّد حسّيّة الشرق في مقابل روحانيّة الغرب وعقلانيّة! وينظر هيغل إلى عبادة الله الواحد في الإسلام بوصفها غاية الإسلام النهائيّة والنقطة التي يلتقي عندها كلّ شيء في الكون، ذلك الكون الذي هو في حالة تطوّر مستمرّ وتحوّل دائم.

ويخلط هيغل بين التصوّر الأشعريّ وبين الإسلام، فيرى أنّ الإسلام لا يعترف بقوانين كلّيّة

[1]-Reland.

وضروريّة تعمل بشكل مستقلّ عن الله؛ لأنّه هو الذي يلتقي عنده كلّ شيء، وهو الذي لا يستعين بأسباب طبيعيّة في الخلق ولا يتقيّد بقانون. وهذا خطأ واضح في معلومات هيغل عن الإسلام؛ لأنّ القرآن يؤكّد وجود سنن طبيعيّة وقوانين كلّيّة لا تتغيّر ولا تتبدّل، وأنّ الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر)..(سنّة الله ولن تجد لسنّة الله تبديلًا).

وإذ يجب أن تكون عبادة الواحد هي المقصد النهائيّ في الإسلام، فإنّ هيغل يستنتج من ذلك ـ بتعسّف استدلاليّ واضح ـ أنّ الإسلام سالب للذاتيّة الإنسانيّة، مثل ديانات الشرق عامّة؛ لأنّه يقول بتعالي الله والوحي الخارجيّ، ويفصم بين الذات الإلهيّة والذات الإنسانيّة، لكنّه يسارع ببيان أنّ هذا السلب ليس إلى درجة الفناء المطلق مثل الهندوسيّة أوالرهبانيّة؛ لأنّ الذات وإن كانت مسلوبة، لكنّها لا تزال حيّة نشطة تجاهد في العالم بهدف إخضاع الدنيويّ لعبادة الإله الأحد، وهو هدف سلبيّ عند هيغل!

وحين يتناول هيغل العبادات الإسلاميّة فإنّه لا يذكر منها إلّا الصيام والزكاة، وينظر إلى الصيام نظرة صائبة، فيعتبره جهدًا إنسانيًّا يهدف إلى التحرّر من خصوصيّة الجسد، بغية تلاشي المسافة الفاصلة بين الجسد الفرديّ المتناهي وبين الله المجرّد اللامتناهي، كما أنّ الزكاة محاولة للتحرّر من أنانيّة الملكيّة الفرديّة. ولا يرتقي الروح الإسلاميّ فوق خصوصيّة الجسد والملكيّة الفرديّة فحسب، بل إنّه يرتقي كذلك فوق خصوصيّة العرق والمولد؛ ولذلك فإنّ الإسلام سعى إلى التحرّر من المحدوديّة والجزئيّة والخصوصيّة، ونظر بانتباه وتفان مطلق إلى المجرّد، واستهدف غاية واحدة فقط هي معرفة الله الواحد، وجعل من اللامتناهي شرطًا للوجود المتناهي، وإذا كان هيغل ينظر إلى الإسلام باعتباره عمليّة تحرّر، فإنّه لا يستطيع أن ينهي بحثه من دون انحياز تاريخيّ واضح؛ إذ يؤكّد أنّ الإسلام أصبح خارج التاريخ، وتمّ تحجيمه في آسيا، أما بالنسبة إلى أوروبا فلم يبق إلّا في جزء ضئيل منها بسبب صراع التيّارات المسيحيّة وتحاسدها المتبادل. وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصوّر هيغل للإسلام، فلا شكّ أنّ هذه العقيدة تمثّل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأوّل الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء بعيدًا عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهيّ وما هو إنسانيّ أو طبيعيّ.

خاتمة

هكذا يذهب هيغل إلى أنّ جميع الأديان السابقة على المسيحيّة تعبّر عن جوانب من المسيحيّة ذاتها، وحين جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابًا كاملًا من وجهة نظر هيغل! غافلًا عن أنّ المسيحيّة تركّز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركّز على الجسد والحياة! وعلى الرغم من أنّها تذيب الإنسانيّ والإلهيّ معًا! ومع أنّها تفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد الخاصّ الذي يعتبر أسمى العقائد في الله من منظور عقلانيّ محض، وعلى الرغم من أنّ مفهوم الشريعة بوصفها منهجًا للحياة العمليّة غائب عنها، وذلك على الرغم من الانتقادات التي وُجّهت إليها من قبل علم النقد التاريخيّ، وهو العلم الذي لم يستفد منه هيغل البتة.

وإذا كان هيغل الشاب قد عمل على أن يظلّ مخلصًا للعقلانيّة، ومن ثم اجتهد في تأويل المسيحيّة تأويلًا عقلانيًّا، حتى نزع منها كلّ ما هو غير عقلانيّ، ولم يدع لها إلّا قيمها الأخلاقيّة - فإنّ هيغل الشيخ في فلسفته المتأخرة، انقلب على عقله، إذ قام بمحاولة لمسح العقل - إن جاز التعبير - وإلباسه ثوبًا لاهوتيًّا تثليثيًّا طالما كان يجاهد في الماضي من أجل تمزيقه؛ إذ صار ينظر إلى المسيحيّة بوصفها الدين المطلق الذي يمثل حركة الاكتمال الدينيّ النهائيّة، مع أنّ المسيحيّة تفتقد لعناصر جوهريّة تحول دون دقّة وصفها بالدين المطلق، ومع أنّ روح منطقه يحتّم عليه ألّا يقف عند نهاية محدّدة بوصفها نهاية مطلقة وأخيرة في تطوّر الروح الكلّيّ.. ذلك أنّ منطق الجدل الداخليّ يجعل المطلق غاية قصوى لا تُدرك، لأنّ كلّ قضيّة تضع نقيضها، ثم يتألّف من الصراع بين الاثنين مركب جديد يضع بدوره نقيضه، وعندئذ يحدث صراع بينهما ينتهي بمركّب جديد آخر يشملهما معًا، يقوم بدوره بوضع نقيضه وهلمّ جرّا.

إنّ هيغل يتأرجّح بين الرجعيّة والتقدّميّة.. رجعيّة على مستوى النتائج اللّاهوتيّة النهائيّة للمضمون، وتقدّميّة على مستوى المنهج واكتشاف البنيات. وهذا هو سرّ تناقض الفلسفة الهيغليّة.. فهي تقدّميّة بقدر ما فيها من كانتيّة، ورجعيّة بقدر ما فيها من تحيّز في الاعتقاد الدينيّ جعله يتوقّف في عرضه لتطوّر الأديان عند المسيحيّة دون ذكر للدين الذي جاء بعدها، وهو الإسلام، ونصوص هيغل التي حلّلناها تحليلًا نقديًّا ما هي إلّا متفرّقات جمعناها من مواضع مختلفة من كتبه.

وهو في أغلب هذه النصوص لم يستطع أن يتحرّر من الرؤى الغربيّة التقليديّة، ومن ثم لم يدرك أنّ الإسلام استوعب العناصر الإيجابيّة في الأديان السابقة عليه كلّها، وخلّص مفهوم الألوهيّة من كلّ ما علق به من تصوّرات تشبهه بالبشر، أو تخلط بينه وبين الطبيعة، أو بينه وبين أيّ مستوى من مستويات الوجود؛ فهو: (ليس كمثله شيء)، وهو الذي يجب تنزيهه عن كلّ ما يصفه به البشر: (سبحانه وتعالى عما يصفون)، وهو الذي لا يملّ المسلم في كلّ صلاة من تكبيره: «الله أكبر»، أكبر من كلّ تصوّرات البشر، أكبر من كلّ شيء، أكبر من كلّ قيمة، أكبر من كلّ ما هو طبيعيّ أو إنسانيّ أو حيوانيّ، وهو الذي لا يملّ المؤمن من تسبيحه في كلّ صلاة، أي تنزيهه عن كلّ ما لا يليق به، تارة: «سبحان ربي العظيم» في الركوع، وتارة «سبحان ربي الأعلى» في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض وعدم التناقض في الاعتقاد؛ إذ ينظر إلى الله بوصفه روحًا خالصًا، وبوصفه إلهًا متعاليًا منزّهًا وليس محسوسًا ولا عيانيًّا. وهذا التنزيه هو المسؤول عن نبذ الإسلام الوسائطَ التشبيهيّة والتجسيميّة والتصوير لله؛ فالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالتنزيه الإسلاميّ للألوهيّة بلغ قمة الوعي بالإلهيّ؛ لذا فالإسلام لا يخاطب الناس بالمعجزات الحسّيّة، ولكن بالآيات العقليّة الفكريّة: تارة بالاستشهاد بالطبيعة، وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات البرهانيّة، وتارة بالاستشهاد بالسنن التاريخيّة.

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون الخلط بينها، ودون طغيان لمستوى على مستوى؛ فالألوهيّة غير الطبيعة، وغير الإنسانيّة، وغير الحيوانيّة، وكلّ طرف من هذه المستويات غير الآخر، والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعًا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخّل الله في الطبيعة ليس عشوائيًا؛ لأنّ القرآن يؤكّد وجود سنن طبيعيّة وقوانين كلّيّة لا تتغيّر ولا تتبدّل، وأنّ الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (سورة القمر: الآية 49).. (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

والقرآن إمعانًا في التنزيه، يتحدث عن أسماء الله الحسنى، فالله ليس سرابًا مثل البراهما؛ وهي أسماء له باعتبار أفعاله: العدل، العلم، القوّة، الرحمة...الخ. فالله يحقق مقاصده في الكون عبر أفعاله الإبداعية. وأفعاله سبحانه إبداعية، لكنها ليست سحرية، بل: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ

عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (سورة الرعد: الآية 8). ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (سورة الأنعام: الآية 96).. ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (سورة الفرقان: الآية 2). ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (سورة الأحزاب: الآية 38) ...الخ. وهو ربّ العالمين: الموجودات كلّها، والبشر كلّهم: المؤمن والكافر، والتقيّ والعاصي.

ومن ثم يستحقّ الإسلام بجدارة أن يكون الدين المطلق؛ لأنّه يتكشّف فيه الروح من حيث هو روح كلّيّ مجرّد على نحو مطلق، والروح الإلهيّ ليس غارقًا في الطبيعة، بل هو متعالٍ عليها، كما أنّه لا يحلّ في أيّ حيّز أو مخلوق، ولا يتّحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانيّة من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنسانيّ والإلهيّ، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهيّ، الطبيعيّ، الإنسانيّ.

أضف إلى هذا أنّ الوعي الدينيّ التنزيهيّ ليس بحاجة للفلسفة الهيجيليّة المتابعة للعقيدة المسيحيّة التي تقتضي موت الإله! حتى ولو على سبيل التمثيل، لأنّ في ذلك رِدّة إلى مرحلة الأديان البدائيّة في مصر وسوريا والتي كانت تعتبر الموت لحظة ضروريّة بالنسبة للإله على نحو ما تجلّى في عقيدة أوزريس المصريّة وعقيدة أدونيس السوريّة، فالإله يتضمّن هنا سلبه، أي إنّه يموت! فالمسيحيّة كما تشكّلت بعد المسيح، في أجيالها الأولى ما هي إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقّحة بمفهوم الإله اليهوديّ، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون حين يقرّر أنّ الأجيال المسيحيّة الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميّين، ومفهوم الإله عند الإيجيّين والأسيانيّين، في شخصيّة المسيح المثاليّة، وإذا كان يهوه هو التعبير المباشر، القريب، عن الإله - الأب، فإنّ الآلهة التي تعذّبت من أجل إنقاذ الإنسانيّة سواء أكانت فريجيّة أم سوريّة أم مصريّة، هيّأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذي يعاني الموت من أجل إنقاذ الإنسانيّة. وهذا ما تجاوزه الإسلام؛ فالإله فيه لا يموت، بل هو الحيّ دومًا.

ومع أنّ برهنة هيغل على ضرورة الدين تستحقّ الإعجاب، فإنّ عرضه تطورَ الأديان جاء مخيّبًا للآمال؛ لأنّه مخالف فى أحيان كثيرة للواقع التاريخيّ، حيث أعاد تركيب الواقعيّ وفق نسق من عنديّاته، بهدف خدمة أغراض عقائديّة تارة، وأغراض سياسيّة تارة أخرى؛ ولذا يجد

القارئ أمامه تناقضات غير هيّنة، وأخطاء علميّة غير قليلة، وقفزًا على التاريخ في أحيان كثيرة، وعدم اتساق مع روح المنهج الجدليّ في أحيان أكثر.

إنّ المرء حين يقرأ فلسفة الدين عند «هيغل» للمرة الأولى، سرعان ما يشعر بمزيج من الرهبة والانبهار، لكنّه ما إن يتعمّق في أفكاره ويسير معها حتى نهايتها المنطقيّة، فإنّه يكتشف- شيئًا فشيئًا - أنّها أسطورة مفلسفة تقدّم شيئًا من الحقيقة مع شيء من التفسيرات الميتافيزيقيّة الدوجماطيقيّة.. كل هذا في بناء منطقيّ ميتافيزيقيّ يشبه من حيث شكله العام البناءات الميتافيزيقيّة المبهرة التي طالما حدثنا عنها «كانت»، وحذّرنا منها، فمع ضخامة البناء وروعة الرتوش، إلا أنّها لا تزال تقف على أقدام فَخَّاريّة!

إنّ المرء يبدأ مع «هيغل» وكلّه أمل في الوصول إلى تفسير متكامل للكون والحياة يتحرّر من ميتافيزيقيّات الماضي الواهمة وأحلام الصوفيّة الشاطحة وسفسطائيّة المتكلّمين وخرافات المذاهب الضالّة، لكنّه في النهاية يكتشف أنّ أمله كان مجرّد سراب، فها هو ذا يجد نفسه واقفًا في أحضان اللاهوت والدوجماطيقيّة والانحياز العقائديّ والتاريخيّ. ومن ثم يجد نفسه راجعًا بثقة لأنقى تصوّر للألوهيّة المنزّهة عن كلّ شرك وكلّ تشبيه وكلّ تجسيم، أعني الألوهيّة كما يتحدّث عنها القرآن الكريم.

مسار الروح بين هيغل وصدر الدين الشيرازيّ
الحركة الجوهريّة نقيض الديالكتيك الهيغليّ

علي حقّي* و حسين شورفزي*

ساق ملّا صدرا بطرحه مسألة الحركة الجوهريّة مبحث الحركة في الفلسفة إلى مضمار ما بعد الطبيعة، وقد أثبت تجرّد النفس على ضوء اعتقاده بأنّ جميع الكائنات تسير نحو الكمال. وأمّا هيغل فقد اعتبر تأريخ الفلسفة بأسره عبارةً عن مسيرةٍ للروح المطلقة التي تتأمّل بذاتها عن طريق الأذهان المحدودة لكي تبلغ مرتبة الكمال، أي تصبح حرّةً برأيه. تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى الحديث عن الحركة في الفلسفة على ضوء آراء ونظريّات الفيلسوفين ملّا صدرا وهيغل، ثمّ أثبتا وجود كثير من المشتركات بينهما على هذا الصعيد، إذ يمكن القول إنّهما تبنّيا نظرةً متكافئةً حينما طرحا مسألة الحركة في منظومتيهما الفلسفيّة رغم اختلافهما في الأصول الفكريّة.

* * * * * * * * * * * * *

[1]-المصدر: حقى، على و شورفزى حسين، **مسار الروح بين هيغل وصدر الدين الشيرازي الحركة الجوهريّة نقيض الديالكتيك الهيغلّي**، المقالة نشرت في مجلة **حكمت صدرائي** النصف سنوية - سنة 2012م بالفارسيّة و نُشرت في مجلّة **الاستغراب**، العدد : 14، السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ بالعربية.

ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

*-أستاذٌ مشاركٌ في جامعة فردوسيّ بمدينة مشهد.

*-باحثٌ في الفلسفة ـ إيران.

بعد أن طرح ملّا صدرا نظريّة الحركة الجوهريّة ضمن مباحث حكمته المتعالية، شهدت كثير من مسائل الفلسفة تحوّلًا مشهودًا على صعيد الطرح والتنظير، وهذا الأمر لم يقتصر على الفلسفة فحسب، وإنّما طرأ على الأخلاق أيضًا بعد أن شهدت كثير من مسائلها تحوّلًا واسع النطاق. فهذه الأطروحة تؤكّد على الدور الفاعل للأخلاق في ظهور الإنسان وبنيته وتربيته، بمعنى أنّ الفعل الذي يقوم به يعدّ في بادئ الأمر حالًا، ثمّ يتحوّل إلى ملكةٍ، وفي ما بعد يصبح صورةً جوهريّةً، وبما أنّه يتجلّى في رحاب صورةٍ جوهريّةٍ فالنفس تكون بالنسبة له بمثابة المادّة، وهذه الصورة بالنسبة له ليست سوى صورةٍ، وعلى هذا الأساس فالحقيقة تتبلور من مجموع هذه المكوّنات. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفيلسوف المسلم قد حاد عن المسلك الذي اتّبعه الفلاسفة الذين سبقوه بعد أن طرح نظريّة الحركة الجوهريّة، إذ إنّه لم يقبل بمسألة الإدراك الحسّيّ للحركات السطحيّة، ولم يرُقْ له النهج العرفانيّ الشعوريّ الذي كان سائدًا على نطاقٍ واسعٍ في عهده، بل اعتمد على فكرٍ أنطولوجيٍّ متقوّمٍ على مبدأ أصالة الوجود لإثبات حقيقة الحركة العامّة والأساسيّة في العالم المادّيّ على ضوء براهين عديدةٍ ومتنوّعةٍ. وأمّا مفهوم الروح في الأصول الفلسفيّة التي تبنّاها هيغل، فهي تعتبر الأهمّ من بين سائر المفاهيم التي تطرّق إلى الحديث عنها بالشرح والتحليل، وقد بلغت درجةً من الأهميّة بحيث لا يتسنّى لنا فهم منظومته الفكريّة الفلسفيّة دون معرفة دلالتها حسب الآراء التي طرحها؛ لذا على ضوئها نتمكّن من فهم سائر المفاهيم التي طرحها مثل الإدراك الكلّيّ ومعرفة النفس والاستعلاء والإطلاق والحرّيّة والوجود لأجل طرفٍ آخر، وما شاكل ذلك. الإدراك أو الرّوح حسب وجهة نظره عبارةٌ عن موضوعٍ يتجلّى في بادئ الأمر على هيئةٍ ذهنيّةٍ مكنونةٍ في باطن الذات الإنسانيّة، وهو في هذه الحالة يسعى إلى أن يصبح أمرًا مطلقًا، وفي هذا السياق يسلك نهجًا منطقيًّا للولوج في مقولات الفكر، ولكن نظرًا لكون عالم الإثبات محدودًا، ونظرًا لأنّ رغبة الإنسان تتمحور حول بلوغ عالم الثبوت، فهذا الأمر في عالم الطبيعة يسير نحو التحوّل إلى أمرٍ خارجٍ عن نطاق الذات، ليصبح من جملة الأشياء الموجودة في عالم الخارج، وبالتالي فالرّوح وفق مبادئ علم الفلسفة هي التي تبلور وحدة النفس في نطاق الذهن والخارج، أو أنّها الفكر والوجود الذي يبلغ ذروة الوعي وقمّة الحرّيّة.

أوّلًا: نظريّة ملّا صدرا

صدر الدين الشيرازي المعروف باسم ملّا صدرا وصدر المتألّهين، هو أوّل من ابتكر مسألة الحركة الجوهريّة، في حين أنّ الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق والميرداماد طرحوا الحركة على صعيد الأعراض، أي في الكمّ والكيف والأين والوضع، بحيث اعتبروها مستحيلة الحدوث في مجال الجوهر. المسألة المحوريّة التي أكّد عليها ملّا صدرا في نظرية الحركة الجوهريّة هي أنّ الحركة تعدّ أمرًا ذاتيًّا للكائنات المادّيّة؛ ما يعني عدم وجود أيّ كائنٍ مادّيٍّ ثابتٍ ذاتيًّا، ومن هذا المنطلق لا صواب لقول من قال إنّ الله عزّ وجلّ خلق عالم المادّة أوّلًا ثمّ جعله متحرّكًا، بل خلق هذا العالم متحرّكًا بذاته، وهو في حركته ليس بحاجةٍ إلى فاعلٍ وعلّةٍ. الحركة حسب مبادئ الفلسفة المتعالية لا تعني الكون والفساد والتغيّر الوضعيّ وفق أطروحة الرئيس ابن سينا، وإنّما هي عبارةٌ عن تغيّرٍ جوهريٍّ تدريجيّ، وحدوثٍ تدريجيٍّ، أو حصولٍ أو خروجٍ من الاستعداد إلى الفعليّة، وهذه الحركة التجريديّة تطرأ على وجود الشيء المادّيّ لا على ماهيّته. ننوّه هنا إلى أنّ الحركة والمتحرّك يجسّدان أمرًا واحدًا في عالم الخارج برأي ملّا صدرا. الحركة الجوهريّة برأي هذا الفيلسوف المسلم تحتاج إلى من يفيض الوجود، وهي في غنًى عمّا هو مفيض للحركة، بينما الحركات العرضيّة التي تحدث في عالم الطبيعة والتي تتبلور في نطاق إحدى المقولات العرضيّة مثل الحركة في الكيف أو الكمّ أو الوضع، هي بحاجةٍ إلى محرّكٍ يفيض عليها الحركة. إذًا، الطبيعة المتجدّدة في الحركة الجوهريّة تفتقر إلى مفيضٍ يفيض الوجود عليها، حيث يتجلّى هذا الأمر في رحاب الحركة الذاتيّة للجوهر ما يعني أنّ الجعل المتحرّك - الجسم - في الحركات العرضية ليس ذات جعل الحركة، وهذا يعني أنّه معلّلٌ بمحرّكٍ خارجٍ عن نطاق ذاته. ومن هذا المنطلق أكّد ملّا صدرا على أنّ كلّ متحرّكٍ لا بدّ وأن يكون مفتقرًا إلى محرّكٍ ثابتٍ، إلا أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الحركات الجوهريّة لكون جعل الطبيعة هو عين جعل الحركة، ومن ثمّ فالجوهر ليس مفتقرًا في حركته إلى محرّكٍ خارجٍ عن نطاق ذاته، وإنّما افتقاره مقتصرٌ على جاعل الوجود فحسب[1]. ومن جملة ما أكّد عليه أنّ الحركة ما دامت تعني قابليّة الشيء للاتّصاف بالتحرّك، فهذا يقتضي أن لا تتّصف العلّة القريبة منها بذاتٍ ثابتةٍ، وفي غير هذه

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **أسفار أربعه** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة وشرحه عبد الله جوادي الآملى، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 39 - 40.

الحالة سوف لا تتلاشى أجزاء الحركة، وإثر ذلك لا تصبح حركةً، وإنّما تكون مجرّد سكونٍ. إذًا، الفاعل المباشر للحركة هو أمرٌ تكون الحركة لازمةً لوجوده الذاتيّ، وبطبيعة الحال حينما تكون هذه الميزة من اللوازم لأمرٍ ما، فهو ذو ماهيّةٍ غير متحرّكةٍ؛ ولكن مع ذلك فهي ليست منفصلةً عنه من الناحية الوجوديّة، وكلّ شيءٍ يكون من مقتضيات وجود أمرٍ ما، فلا يوجد جعلٌ بينه وبين مقتضاه. وفي هذا السياق قال: إنّ جاعل الحركة يعتبر في جوهره جوهرًا لنفسه[1]. الفاعل المباشر للحركة استنادًا إلى ما ذكر، هو ليس العقلَ المحضَ الذي لا يمكن أن يكون عرضةً للتغيير، وليس النفسَ من حيث ذاتُها وحقيقتُها العقليّة، وإنّما هو النفس من حيث كونها موجودةً في الجسم ومتعلّقةً به، ومن هنا يطلق عليها عنوان «طبيعة». إذًا، طبيعة الشيء هي الفاعل المباشر للحركة لا أعراضه، فالأعراض تابعةٌ للجوهر في وجودها وفي أفعالها وآثارها[2]، ما يعني أنّ الحركة الذاتيّة عبارةٌ عن جوهرٍ. وبتعبيرٍ بسيطٍ يمكن وصف الحركة الجوهريّة بالآتي: الجوهر هو الأساس والبنية للكون، وجميع الجواهر تتحرّك بشكلٍ دائمٍ دون انقطاعٍ ولو للحظةٍ واحدةٍ، فحتّى أعراض الجوهر مثل اللون والحجم هي في حالة تغيّرٍ متواصلٍ جرّاء الحركة الدائمة المستبطَنة في ذات الجوهر الذي عرضت عليه. ومن ثمّ يمكن القول إنّ الحركة الجوهريّة هي عين وجود الجوهر ولا تفتقر إلّا إلى فاعلٍ إلهيٍّ خالقٍ للوجود، أي إنّ إيجاد الجوهر هو عين إيجاد الحركة الجوهريّة، في حين أنّ حركة الأعراض تابعةٌ للحركة الجوهريّة[3]. كما ذكرنا أعلاه فالتغييرات التي تطرأ على الأعراض ناشئةٌ من طبيعة الجوهر الذي تعرض عليه، وهذا يعني عدم وجود أيّ ترديدٍ في حركة أعراض كلّ جوهرٍ، فلون التفاحة يتغيّر على سبيل المثال، والسبب في تغيّره هو الحركة الجوهريّة لجوهره، ومن هذا المنطلق يجب أن يكون الفاعل الطبيعيّ لهذه التغييرات متغيّرًا أيضًا، وبالتالي فالجوهر الذي يعتبر فاعلًا طبيعيًّا للحركات العرضيّة لا بدّ وأن يكون متحرّكًا. الجدير بالذكر هنا أنّ ملّا صدرا ساق كثيرًا من الأدلّة لإثبات نظريّته التي طرحها في مجال الحركة الجوهريّة، أحدها المسيرة التكامليّة للنفس الحيوانيّة التي تبلغ مرتبة النفس الناطقة والإدراك العقليّ؛ إذ إنّ كلّ كائنٍ له

---

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **المشاعر**، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م، ج 2، ص 623 - 624؛ محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تصحيح محمّد موسويّ، إيران، طهران، منشورات حكمت، 2006م، ص 83 - 84.

[2]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **المشاعر**، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م، ج 2، ص 624.

[3]-مرتضى مطهّري، **مقالات فلسفيّ** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات صدرا، 1994م، ص 286.

غايةٌ في مسيرته التكامليّة، وهي لا تتحقّق إلا على ضوء الاتّحاد لا الانفصال، وعلى هذا الأساس بمجرّد أن يتجاوز المتحرّك مرتبة الكمال، يصبح عين غايته في نهاية المطاف. ومن أطروحاته في مجال تكامل مراتب العقل النظريّ، أنّ العقل الهيولانيّ يتّحد مع العقل الفعّال بعد أن يبلغ مرتبة العقل المستفاد[1]، وهذا الأمر يقتضي تحقّق الحركة الجوهريّة وتغيرّ ذاتيّ الشيء، كما أنّ حصول التصوّرات الجزئيّة التي تعتبر مبادئ للحركات الجزئيّة يكون تدريجيًّا، وبناءً على هذا الشكل: كلّ حركةٍ تعتبر متجدّدةً بحدّ ذاتها، ومن ثمّ تصبح جميع نقاط انطلاقها من تصوّراتٍ وعلومٍ متجدّدةً أيضًا، ما يعني أنّ المؤيّدين للحركة الجوهريّة يستنتجون من مسألة تجدّد العلوم أنّ الجوهر متحركٌ بذاته، وأنّ النفس الناطقة لكي تبلغ مرتبة الكمال لا بدّ أن تكون متغيّرةً في كلّ لحظةٍ، وهذا التغيّر يحدث إثر تجدّد الصور. النفس الإنسانيّة تطوي مراحلها التكامليّة بعد خلقها جرّاء الحركة الجوهريّة الموجودة في البدن الذي تتعلّق به، وبالتالي تصبح لها القابليّة لامتلاك جميع الإدراكات الحسّيّة والتصوّريّة والوهميّة وكذلك العقليّة، والعقل برأي ملّا صدرا يطوي مسيرةً تكامليّةً ضمن أربع مراتب كالآتي:

المرتبة الأولى: العقل الهيولانيّ

العقل الهيولانيّ هو عبارةٌ عن استعدادٍ وقابليةٍ بحتةٍ، وفي هذه المرحلة لا يمتلك أيّ انفعالٍ إزاء البديهيّات والعلوم النظريّة.

المرتبة الثانية: العقل بالملكة

العقل بالملكة بإمكانه إدراك البديهيّات الأوّلية وهو مستعدٌّ لمعرفة العلوم النظريّة.

المرتبة الثالثة: العقل بالفعل

العقل بالفعل تتبلور فيه بديهيّاتٌ ونظريّات، حيث يستنتج العلوم النظريّة من البديهيّات المكنونة فيه.

---

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعيّ، 1981م، ص 130. قيل في تعريف العقل المستفاد إنّه يتعامل بشكل محض مع المفاهيم التجريديّة التي توصّل إليها العقل بالفعل. (المترجم)

المصدر: https://ar.wikipedia.org/wiki/مستخدم:Hasanisawi/الفارابي_حول_العقل

المرتبة الرابعة: العقل المستفاد

العقل المستفاد يضمّ في باطنه جميع المعقولات البديهيّة والنظريّة، وله القابليّة على مقارنتها مع الحقائق الموجودة في العالم المادّيّ والعالم العلويّ، ومن ثمّ يمتلك علمًا حضوريًّا[1]. يشار هنا إلى أنّ المقصود من أجزاء الصور الجوهريّة في الحركة الجوهريّة هو تلك الدرجات والمراتب المتفاضلة التي يعيّن العقل لكلّ واحدةٍ منها ماهيّةً مستقلّةً وحدًّا مشخّصًا[2]، وعلى هذا الأساس يقال إنّ الحركة التي تعتبر خروجًا من الاستعداد إلى الفعليّة، هي في الحقيقة خروجٌ من النقص إلى الكمال باعتبارهما وصفين لشيءٍ متحرّكٍ بشكلٍ متوازٍ مع الحركة[3]. ولدى بيانه طبيعة الحركة الجوهريّة، أكّد ملّا صدرا على أنّ الجوهر يتحرّك لأجل أن يتكامل، ومن هذا المنطلق فالعالم الجسمانيّ قاطبةً يتكامل في كلّ آنٍ ولحظةٍ، ما يعني أنّ اللحظة الثانية غير اللحظة الأولى، وهذه الحركة الدائبة في الصور التي تستقرّ الأشياء بهيئتها، هي في الواقع غطاءٌ كائنٌ على غطاءٍ آخر، ومن ثمّ تعتبر ارتداءً على ارتداءٍ وليست من سنخ الارتداء بعد الخلع. الكائنات في هذا العالم على أساس ما ذكره ملّا صدرا بخصوص الحركة الجوهريّة، تتّصف ذاتيًّا بالإمكان أو الفقر الوجوديّ، ما يعني أنّ كلّ شيءٍ بحدّ ذاته في هذا العالم ليس سوى عدمٍ، فالوجودات فيه تعلّقيّةٌ بحيث لو جرّدت للحظةٍ واحدةٍ من تعلّقاتها تصبح عدمًا، نظرًا لفقرها الذاتيّ، فكلّ كائنٍ ينزع إلى نفي نفسه بمقتضى فقره الوجوديّ، وهذا هو ذات المعنى الذي نستلهمه من مفهوم السيلان والتجدّد المطروح في فلسفة ملّا صدرا؛ إذ نقول على أساس الحركة الجوهريّة إنّ كلّ ظاهرةٍ مادّيةٍ لها القابليّة على التغيّر والتحوّل وفق مقتضى ذاتها وجوهرها، ومن ثمّ فإنّ وجودها في كلّ لحظةٍ هو غير وجودها الكائن في اللحظة التي سبقتها أو التي تليها، الأمر الذي يعني دوام فعل الخلقة من قبل الذات الإلهيّة المطلقة، فالخلقة متواصلةٌ ومفاضةٌ في كلّ آنٍ دون انقطاعٍ[4]. ملاّ صدرا في نظريّة الحركة الجوهريّة

---

[1]-دهقاني محمود آبادي، محمّد حسين ، ملاّ صدرا وتحليل عقلانّي معاد جسمانّي (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة **أنديشه** الفصليّة الدينيّة، تصدر من جامعة شيراز، 2010م، العدد 36، الصفحات 101 إلى 124، ص 112 - 113.

[2]-مصلح، جواد ، **فلسفه عالي يا حكمت صدر المتالهين** (باللغة الفارسيّة)، تلخيص وترجمة لمباحث (الأمور العامّة والإلهيّات) من كتاب الأسفار الأربعة، إيران، طهران، منشورات جامعة طهران، 1974م، ج 1، ص 147.

[3]- جوادي الآملي، عبد الله ، شرح حكمت متعاليه **اسفار اربعه** (باللغة الفارسيّة)، القسم الأوّل من الجزء السادس، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 2007م، ص 463.

[4]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **المشاعر**، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م، ص 281 - 283.

أكّد على أنّ الروح ثمرةٌ للتحوّل الحاصل من حركة البدن الجوهريّة، إلا أنّ هذا لا يعني كون الروح معلولةً للبدن وقائمةً به، أو أنّها صفةٌ ذات طابعٍ طفيليٍّ بالنسبة له، وإنّما البدن يمثّل أرضيّةً وقابليّةً لها، فهي تتنامى وتترعرع في أحضانه، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يعني أنّ البدن يلد الروح، فغاية ما يفعله هو توفير الظروف المناسبة لظهورها. الروح بهذا البيان عبارةٌ عن صورةٍ تعدّ كمالًا بالنسبة إلى مادّة البدن وفعليّةً جديدةً تنالها هذه المادّة، كما أنّها تمثّل وجودًا خاصًّا بحاجةٍ إلى أرضيةٍ مادّيةٍ كي تظهر، لكنّها في الوقت نفسه مستقلّةٌ عن المادّة والشروط المادّيّة في بقائها ودوامها[1].

وأمّا بالنسبة إلى النفس، فقد تبنّى فكرة أنّها غير مفتقرةٍ لحاملٍ مادّيٍّ في مقام بقائها ودوامها، حيث ذكر مثالًا رائعًا حول العلاقة بينها وبين البدن، وتقريره كما يلي: النفس كالطفل الذي هو بحاجةٍ إلى رحم أمّه في بادئ الأمر، لكنّه حينما يتكامل وجوديًّا يصبح في غنى عنه[2]. كما أكّد على أنّ كلّ بدنٍ ضمن حركته الجوهريّة يبحث عن روحٍ تتلائم معه، وهذه الروح لا تكون في بادئ الأمر شيئًا، بل تتنامى وتترعرع في مواكبة البدن لتكتسب خلال هذه المسيرة فعليّتها وصورتها الخاصّة بها[3].

ينبغي التنويه هنا على وجوب الاعتقاد بكون النفس حاملةً للبدن وفق مبادئ فلسفة هذا الحكيم المسلم، والعكس ليس صحيحًا، فالنفس هي التي تفعّل الجسم وتكوّنه وتسوقه نحو جهاتٍ عديدةٍ وتدبّر شؤونه كيفما تشاء، أي أنّها هي التي تتولّى مهمّة فاعليّة البدن والعكس ليس صحيحًا[4]. ومن جملة آرائه الأخرى أنّ النفس ضمن حركتها الجوهريّة لا بدّ أن تجتاز منازلَ ومراتبَ متنوّعةً، فهي عبارةٌ عن حقيقةٍ واحدةٍ ومشكّكةٍ، ومن هذا المنطلق تجرّب في مسيرتها العديد من النشآت، والدنيا خلال هذه المسيرة تعدّ واحدةً من منازلها، ولربّما تكون أوّل منزلٍ لها، لذا لا محيص لها من اجتياز هذه المرحلة التي تفرض عليها

---

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعيّ، 1981م، ص 347.

[2]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **أسفار أربعه** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة وشرحه عبد الله جوادي الآملی، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 393.

[3]-المصدر السابق، ص 394.

[4]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتصحيح جلال الدين آشتيانی، إيران، قم، منشورات بوستان، 2001م، ص 353.

إلزاماتها وتبعاتها. إذًا، لا بدّ من الاهتمام بالأمور الدنيويّة وعدم الغفلة عن البدن الذي هو في الواقع عبارة عن مركبٍ للنفس؛ إذ إنّ اجتياز هذه المرحلة يقتضي وجود مركبٍ تمتطيه النفس، والبدن بطبيعة الحال هو مركبها في الدنيا[1]. النفس الأولى تظهر على هيئة جسمٍ، ثمّ تتحوّل إلى نفسٍ نباتيّةٍ[2]عن طريق الحركة الجوهريّة، وبعد ذلك تصبح نفسًا حيوانيّةً، وفي نهاية المطاف تتحوّل إلى نفسٍ ناطقةٍ إنسانيّةٍ. وجميع هذه المراحل مكنونةٌ في الجوهر على نحو الاستعداد، حيث تتحرّر من تعلّقها بالمادّة وتخرج من نطاق الاستعداد المحض بواسطة التحوّل الذاتيّ الباطنيّ، وكما هو معلومٌ فالرأي الذي تبنّاه صدر الدين الشيرازيّ في هذا السياق نستشفّه من عبارته المعروفة: «النفس جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء»، وهو يجسّد ما ذكرنا أعلاه[3].

ومن جملة ما أكّد عليه في منظومته الفكريّة أنّ البدن الدنيويّ يتحوّل من صورته الدنيويّة إلى صورةٍ برزخيّةٍ وصورةٍ أخرويّةٍ، ومن ثمّ اعتبره خالدًا وأخرويًّا على أساس خلود النفس، كما قيّد شخصيّة الإنسان وهويّته بالصورة الكماليّة والنفس الناطقة، وذهب إلى أبعد من ذلك ليعتبر تشخّص البدن متحقّقًا على هذا الأساس[4].

وممّا طرحه حول الجوهر أنّ وجود جميع الكائنات هو عين السيلان والشوق للمبدأ، والجوهر في الواقع هو الذي يجسّد السيلان والحركة، وعلى ضوء ذلك فإنّ التحوّل في الأعراض والظواهر منبثقٌ من الحركة الجوهريّة؛ لذا يمكن اعتبار عالم الطبيعة بأسره مضمارًا للحركة والانفعال والشوق بغية الوصول إلى الموجود أو الموجودات المجرّدة التي هي خاتمةٌ للحركة ومحلٌّ للثبوت والسكون، فهذه المجرّدات هي التي تفيض السيلان وتعتبر بحدّ ذاتها علّةً للحركة. إذًا، يمكن القول إنّ ثمّة نظامًا للكائنات الخالدة المتحرّرة من قيود الزمان في ما وراء النظام المادّيّ الذي يمتاز بطابعٍ تدريجيٍّ ويكون بحدّ ذاته عرضةً للفناء والزوال، وهذه

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **أسرار الآيات**، تصحيح محمّد موسوي، إيران، طهران، منشورات حكمت، 2006م، ص 115.

[2]-قيل في تعريف النفس النباتيّة أنّها مشتركة بين الأجسام الحيّة والنبات والحيوان والإنسان. (المترجم)

المصدر: https://www.arab-ency.com/ar/البحوث/النفس

[3]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **أسفار أربعه** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 390.

[4]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتصحيح جلال الدين آشتياني، إيران، قم، منشورات بوستان، 2001م، ص 367.

الكائنات محيطةٌ بنظام الخلقة ومقدّمةٌ عليه، بل إنّها تشرف عليه، والحقيقة أنّ جميع الكائنات تسير نحو هذا النظام الخالد على ضوء حركتها الجوهريّة[1]. وقد اعتبر ملاّ صدرا رفض فكرة الحركة الجوهريّة واحدًا من آثار الاعتقاد بأصالة الماهيّة، فكلّ شيءٍ حسب هذا الاعتقاد له ماهيّةٌ وجوهرٌ محدّدان يجسّدان الحقيقة والوجود الخارجيّ. يشار هنا إلى أنّ واقع كلّ شيءٍ منوطٌ بماهيّته؛ لذا فكلّ تغيّرٍ وتحوّلٍ يطرأ عليها يسفر عن انتقاض واقع متعلّقها، وعلى هذا الأساس رفضت مبادئ الحكمة المتعالية فكرة أصالة الماهيّة لتتبنّى رؤيةً جديدةً - تتقوّم على فكرة أصالة الوجود - فقد أكّد ملّا صدرا على أنّ وجود الأشياء، ما دام أصيلًا وماهيّتها اعتباريّةً، لا بدّ وأن يطرأ التغيير عليه لكون كلّ تغييرٍ إنّما يحدث في باطن الواقع والحقيقة، وهو ليس سوى وجود الأشياء لا ماهيّتها.

ثانيًا: هيغل

الفيلسوف الألمانيّ فريدريك هيغل طرح **فينومينولوجيا الروح** في إطار ثلاث مراحل أساسيّة لعمليّة الإدراك، وهي كما يأتي:

1) الفكرة المنطقيّة أو المفهوم

2) الطبيعة

3) الروح

تشمل هذه المراحل ثلاثة أقسامٍ أساسيّةٍ هي: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. أوّل مرحلةٍ تجسّد إدراكًا للأمور الموضوعيّة الخارجيّة - غير الذاتيّة - مثل الأشياء المحسوسة التي هي في موازاة الأمور الذهنيّة - الذاتيّة - وهي التي أطلق عليها هيغل عنوان: وعي أو شعور أو إدراك[2]. ثاني مرحلةٍ وصفها بأنّها إدراكٌ بالذات[3]، وقد تطرّق فيها إلى الحديث عن الإدراك الذاتيّ الاجتماعيّ بشكلٍ مسهبٍ. المرحلة الثالثة اعتبرها مرحلة العقل[4]، وهي تمهّد

[1]-شريفاني، محمّد ، **نظريه حركت جوهري: پيامدهاي فلسفيّ وتربيتي** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة أنديشه الفصليّة الدينيّة، تصدر من جامعة شيراز، 2008م، العدد 29، ص 98.

[2]-Bewusstsein.

[3]-Selbstbewusstsein.

[4]-Vernunft.

الطريق لاتّحاد المرحلتين الأولى والثانية، أي أنّ العقل عبارةٌ عن بنيةٍ للموضوع الخارجيّ والأمر الذهنيّ.

أهمّ ما أفاده هيغل في نظريّاته الظاهراتيّة يتمحور حول كيفيّة اجتياز مرحلة المعرفة الأوّلية البسيطة وبلوغ مرحلة المعرفة المطلقة الأكثر دقّةً وعمقًا، وهو يعتقد بعدم وجود بونٍ واختلافٍ حتميٍّ بينهما، إذ إنّ المعرفة المطلقة برأيه كامنةٌ في باطن ذات الشعور البسيط والمعرفة الابتدائيّة، ولا نبالغ إن قلنا إنّ مسألة الإدراك هي المرتكز الأساس في جميع مبادئ هيغل الظاهراتيّة، ومما قاله في هذا المضمار: «الإدراك على غرار الروح في ظهوره، وعلى ضوء تكامله فهو يتحرّر من الوسائط ويتجرّد من تحجّره الخارجيّ، ثمّ ينال معرفةً خالصةً»[1]. بناءً على ما ذكر يمكن القول إنّ معرفة الصور ضمن الفكر الظاهراتيّ الذي تبنّاه هذا الفيلسوف الغربيّ، تحدث في إطارٍ عقليٍّ أو مفهوميٍّ، وأهمّ ميزةٍ لها في هذه الحالة أنّ المتعلّق والمعرفة قد انضويا تحت مظلّة وحدةٍ تامّةٍ، وهذه الحالة وصفها بكونها إدراكًا في مسيرة الحركة التقدّميّة باتّجاه الوجود الحقيقيّ للنفس، وسوف يبلغ نقطةً يزيح معها ظواهر ارتباطه بكلّ ما هو غريب عن ذاته ويزيل جميع أشكال الغيريّة منها ليبقى كائنًا لذاته فقط، وهذه هي النقطة التي يتّحد فيها الظاهر مع الذات والوجود؛ لذلك يرتبط ظاهره مع العلم الحقيقيّ للروح، ومن ثمّ تتجلّى طبيعته في إطار إدراكٍ ذاتيٍّ مطلقٍ بعد أن يصل إلى مرحلة إدراكها[2]. ومن جملة ما أكّد عليه أنّ الروح تبدأ مسيرتها من مرحلة اليقين الحسّيّ[3]، ثمّ تطوي مراحل تتمكّن من خلالها بلوغ مرتبة الإدراك المطلق، وخلال هذه المرحلة يمتلك الإنسان ضربًا من الإدراك البسيط والابتدائيّ على نسق ما يدركه الطفل، حيث يتمثّل وعيه على ضوء مقولاتٍ من قبيل: «أين» و«هنا» و«الآن» لكونه ينال على ضوئها معرفةً محدودةً ومقتضبةً.

ترتبط المعرفة في مرحلة الإدراك[4] بالعلاقات بين الأشياء، فعلى سبيل المثال حتّى وإن لم يكن هناك ارتباطٌ ضروريّ بين اللون الأبيض والطعم المالح بحيث إنّ كلّ واحدٍ منهما يمكن

[1]-Hegel, G. W. F. (1969), ***Hegel's Science of Logic***. A. V. Miller. New York: Humanity, p. 58.

[2]-Inwood, M. J. (1994), ***Hegel. London and Boston and Melborn and Henley***. Routledge and Kengan Paul, p. 370.

[3]-Certitude sensible.

[4]-Perception.

تشخيصه بمعزلٍ عن الآخر، لكن ما نسمّيه ملحًا وندركه بهذا الاسم، قد اجتمع فيه هذان الأمران، إذ ما نعيه في مرحلة الإدراك هو فهم واقع العلاقة بين الظواهر.

المرحلة الثالثة من المراحل التي أشرنا إليها في بادئ البحث تعتبر البنية الأساسيّة للنزعة الظاهراتيّة التي تبنّاها هيغل، وهي العقل[1] الذي يدرك ضرورة العلاقة بين الظواهر، وإضافةً إلى هذا الإدراك الذي يعتبر من وظائف عمليّة الفهم، فالعقل يبلغ مرتبة إدراك ضرورتها، ومثال ذلك أنّ إدراك حقيقة العلّة والمعلول يندرج ضمن مهام العقل، وقيل في هذا السياق: «الإنسان حينما يشاهد الظواهر، يسعى شعوره إلى تجاوز نطاقها بحيث يصل إلى مستوى أعلى منها، ومن ناحيةٍ أخرى فهو يصوغ مفهومًا للضرورة الكامنة في باطنها كقانونٍ لها»[2]. وقد طرح فرضيّةً مطلقةً تعمّ جميع الكائنات باعتبار أنّ عالم الطبيعة ليس سوى انعكاسٍ لسلسلة مراتبه، وهذا الإطلاق يبدأ من أدنى مستوى للوجود ليتحرّك نحو مختلف الأشياء كالجمادات والنباتات والحيوانات، ثمّ يبلغ مرحلته النهائيّة حينما يتبلور في أعلى مراتبه التكامليّة والمنتظمة ضمن الإدراك الذاتيّ الذي يناله الإنسان، وعلى هذا الأساس قال: إنّ الأمر المطلق عبارةٌ عن بنيةٍ حيّةٍ وكلّيةٍ يتنامى ويترعرع وينتظم في نطاق ذاته، فهو الذي يحدّد مصيره، ولا يتمّ التعرّف عليه إلا عن طريق إدراكه ذاتيًّا، وهذا الإدراك هو ذات الفهم الذي يتحقّق لدى الفاعل العارف بالأمور، وهكذا يصبح ممكنًا[3].

وقد اعتبر الإدراك الذاتيّ أو الوجدانيّ[4] قابلاً للتحقّق في إطار الرغبة في معرفة الغير، وهذا يعني أنّه ينصبّ في محرّكه الدافع له من منطلق الرغبة التي تعدّ كالجسر الرابط بين الإدراك الذاتيّ والأشياء التي ندركها، أو أنّها تقع في مقابل رغبةٍ أخرى لأجل تحقيق هدفها الأساس، وأبرز مثالٍ لهذه الفكرة ما جاء في حكاية السيّد والعبد، فالمواجهة الخارجيّة قد تغلغلت في باطن كلّ واحدٍ منهما، ومن ثمّ تحوّل الإدراك الذاتيّ إلى ضربٍ من التضادّ الباطنيّ الذي يعتبر بحدّ ذاته وسيلةً لتحليل نفسيّة كلّ إنسانٍ لأجل معرفة توجّهاته وطباعه الخاصّة. هيغل في

[1]-Entendement verstand .

[2]-جان هيبوليت، **پديدار شناسي روح بر حسب نظر هگل (باللغة الفارسيّة)**، اقتباس وتدوين كريم مجتهدي، إيران، طهران، منشورات علمى وفرهنگى، 2004م، ص 59.

[3]-Beiser, 1996, p. 5 - 6.

[4]-Conscience.

كتابه الذي دوّنه تحت عنوان **ظواهريّة الروح** طرح مبحثًا حول الآلهة والعبد، ومن جملة ما قاله في هذا القسم من الكتاب:

«الرغبة أو الطموح الإنسانيّ يجب أن يكون متعلّقًا بطموحٍ آخر؛ لذا إن أريد تحقّقه لا بدّ أوّلًا من وجود عدّة طموحاتٍ حيوانيّةٍ، وهذا يعني أنّ الإدراك الذاتيّ لا يتحقّق على ضوء نفس القابليّات الشعوريّة المكنونة فيه، وكذلك الطبيعة الإنسانيّة لا تتبلور في رحاب الطبيعة الحيوانيّة إلّا إذا كانت الطبيعة الحيوانيّة متعدّدةً في ذاتها؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن للإنسان أن يظهر على الأرض ما لم يكن هناك عددٌ كبيرٌ من البشر»[1].

وفي سياق كلامه حول السيّد والعبد، أكّد على أنّ ظاهر الأمر في البداية يدلّ على امتلاك السيّد كلّ شيءٍ، بحيث يسخّر العبد للعمل في هذا العالم المادّيّ، لكنّه مع ذلك بحاجةٍ إلى أن يُعرف من جديدٍ. والجدير بالذكر هنا أنّ العبد يحترم سيّده، لكنّ هذا السيّد ينظر إليه وكأنّه مجرّد شيءٍ من الأشياء بحيث لا يمتلك أيّ وعيٍ مستقلٍّ بما للكلمة من معنى، وعلى هذا الأساس عجز السيّد عن بلوغ المعرفة والاحترام الذي تفتقر إليهما نفسه، وأمّا بالنسبة إلى حالة العبد، فهو ليس على غرار تلك الحالة التي اتّصف بها في بادئ الأمر، ومن المؤكّد أنّه لا يحظى بالاحترام كما ينبغي، باعتبار أنّه ليس سوى شيءٍ من الأشياء حسب رأي سيّده، إلا أنّه رغم كلّ ذلك يساعد على رقي العالم بفضل جهوده وعمله، خلافًا للسيّد الذي لا يمتلك سوى حياة البذخ واللذّة على ضوء استهلاكٍ قصير الأمد. لا شكّ في أنّ العبد يصوغ أشياءَ مادّيّةً بجهوده ومساعيه، ومن هذا المنطلق يبلور تصوّراته وأفكاره على هيئة شيءٍ عينيٍّ ملموسٍ وأمرٍ خالدٍ لا يزول، وهو خلال هذه العمليّة يدرك ذاته، وهذا الإدراك يتحقّق لديه بصفته أمرًا خارجيًّا أو شيئًا من الأشياء، وحين مزاولته عمله سواء أكان تحت إشراف صاحب ذهنٍ تناهض توجّهاته ما يجول في ذهنه أم تحت إشراف غيره، فهو يتمكّن من استكشاف حقيقة ذهنه المستقلّ[2].السيّد في هذا المثال يفرض قيماً أخرى على العبد وكأنّه هو المعيار لذلك، والعبد بدوره يلمس حقيقة نفسه في الطرف المقابل، لذا يتبنّى كلّ واحدٍ منهما أسلوبًا يختلف

[1]-جورج ولهلم فريدريك هيغل، **خدايگان وبنده** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، 1989م، ص 30.

[2]-بيتر سينجر، **هگل (باللغة الفارسيّة)**، ترجمه إلى الفارسيّة عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات طرح نو، 2000م، ص 117 - 121.

عمّا يتبنّاه الآخر. الروح تعتبر مدركةً ذاتيًّا برأي هيغل، وهذا الإدراك الذاتيّ يجعلها حرّةً، ولكن بما أنّها تجهل كونها حرّةً، فهي مسترقّةٌ، ومن هذا المنطلق أكّد على كونها تسعى بحدّ ذاتها لنيل هذه الحرّيّة، وبيان ذلك كما يلي: إدراك الروح بكونها حرّةً هو الدليل الأنطولوجيّ على وجودها، لذا فهي تجسّد الغاية للعالم الروحيّ الذي يعتبر جوهريًّا وأساسيًّا، في حين أنّ العالم المادّيّ تابعٌ له، وعلى هذا الأساس يقال إنّ الغاية لهذا الكون بشكلٍ عامٍّ تتمثّل في إدراك الروح لكونها حرّةً ومعرفتها لحقيقة هذه الحرّيّة. إذًا، الحرّيّة هي جوهر الروح والغاية التي تسعى الروح لتحقيقها على مرّ العصور[1]، ونستشفّ من المسيرة التاريخيّة للبشريّة أنّ الإنسان طوال تأريخ وجوده قد ارتقى من مستوياتٍ متدنّيةٍ في الحرّيّة إلى مستوياتٍ عليا، حيث تحوّلت السلوكيّات الأقلّ حرّيةً إلى مستوياتٍ أكثر تطوّرًا.

وخلاصة الكلام أنّنا نتمكّن من فهم واقع فلسفة تأريخ هيغل على ضوء ما طرحه من أفكارٍ حول الحرّيّة[2]. ومن جملة أطروحاته الفكريّة أنّه استعرض مسيرة الروح المطلقة في رحاب مفهوم الديالكتيك، وكما هو معلومٌ فالبنية الأساسيّة لهذا الفكر هي النفي، فكلّ شيءٍ خلال عمليّة التحوّل الديالكتيكيّ يظهر قابليّاته الكامنة عن طريق نفي أو نقض هويّته الفعليّة، وعلى هذا الأساس يثبت وجوده.

أجزاء الفكر الديالكتيكي

يتشكّل من ثلاثة أجزاءٍ: الجزء الأوّل: يتقوّم على البنية التي تعني بساطة الشيء الابتدائيّة والتي تنطبق بالكامل على كيانه.

الجزء الثاني: هذا الجزء في مقابل نفي البساطة الابتدائيّة، وهو عبارةٌ عن نفي، أي أنّه غير منطبقٍ على كيان الشيء.

الجزء الثالث: هو نفي النفي الذي يتكوّن من وحدةٍ منطبقةٍ وغير منطبقةٍ على كيان الشيء.

الجزء الأخير يتبلور على هيئة عنصرٍ أكثر كمالًا ووضوحًا، وهو في الحقيقة ثمرةٌ للجزءين

[1]-بين كيمبل، فلسفة تاريخ **هگل (باللغة الفارسيّة)**، ترجمه إلى الفارسيّة عبد العلي دستغيب، إيران، طهران، منشورات بديع، 1994م، ص 71.

[2]-Edwards, Paul. (1967). ***The Encyclopedia Of Philosophy***. Vol .3. The Macmilan Campany and The Free Press. New York, p. 446.

السابقين في تجلّي الوجود، وبدوره يتقوّم على ثلاثة مرتكزاتٍ جديدةٍ. المفهوم المحض للوجود برأي هيغل يعدّ نقطة البداية للحركة الديالكتيكيّة في الفكر، والتي لا يتحقّق فيها أيّ تعيّنٍ[1]، ومن هذا المنطلق يمكن للحركة أن تسير قدُمًا لتصل مرحلة الأوّل السابق لجميع المقولات، وهذه المرحلة هي التي يتبلور في ضوئها المثال المطلق، وبيان ذلك أنّ الوجود هو السبب في تحقّق المقولة النهائيّة، فهذه المقولة هي السبب في مقولته، وهكذا يرجع الفكر وجميع أجزاء السبب إلى ذاته، ونظرًا لعدم القدرة على البحث عن سببٍ مقدّمٍ عليه، فهو البنية المناسبة التي يمكن اللجوء إليها في معرفة حقيقة الكون[2].

الفلسفة برأي هيغل ذات بنيةٍ منتظمةٍ يتنامى الفكر ويتطوّر في رحابها، حيث تنطلق من مبدأ بسيطٍ للغاية يتمثّل في إطار فكرٍ غير محدّدٍ بالكامل أو من فكرٍ يتمحور حول عدم التعيّن الصرف، وهو ما أطلق عليه عنوان «وجود». المرحلة التالية هي تنمية هذا الفكر والرقيّ به باتّجاه سائر الأفكار الأكثر تعيّنًا، وهذه العمليّة تشمل الاختلافات التي نتمكّن على أساسها من فهم واقع السير نحو المراحل الأكثر تطوّرًا، وثمرة ذلك هي تنامي الفكر وتشكيل بنيته ومعرفة حقيقته باعتباره وجودًا كلّيًّا ومنسجمًا وموحّدًا.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الاعتقاد بسيادة العقل على الكون بين فلاسفة العهد القديم قد ظهر للوجود منذ زمان أناكسوغوراس والأزمنة اللاحقة له، حيث لم يكن يعتقد بشكلٍ عامٍّ بإمكانيّة الصدفة في الكون خلافًا لأبيقورس، لكنّ هيغل أكّد على أنّه عجز عن بيان حقيقة العقل الحاكم على الكون، ولم يتمكّن من توضيح غايته الحقيقية[3]، ومن هذا المنطلق بادر هيغل إلى بيان حقيقة الكون وغايته، وقد أشار في هذا المضمار إلى أنّ العقل هو الحاكم على الكون بحيث أشاع العقلانيّة على تأريخ البشريّة؛ لأنّه جوهرٌ وقابليّةٌ غير متناهيةٍ وأساسٌ لكلّ وجودٍ مادّيٍّ وروحيٍّ[4]، فهو الذي تتبلور على ضوئه الحقيقة وذات كلّ شيءٍ، ومادّته مكنونةٌ في ذاته؛ لذلك يقال إنّه ليس على غرار الوجودات المحدودة بداعي عدم افتقاره للانفعال

---

[1]-Hegel, G. W. F. (1975), ***Hegels' Logic. translated by william Wallace***. Oxford and London. Oxford Univerity Press, p. 124.

[2]-وولتر ستيس، **فلسفه هگل (باللغة الفارسيّة)**، ترجمه إلى الفارسيّة حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 23 و154.

[3]-مجتهدي، كريم ، **دربارة هگل وفلسفة او** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 97 - 98.

[4]-جورج ولهلم فريدريك هيغل، **عقل در تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات جامعة آريا مهر، 1957م، ص 31.

المادّيّ الذي يطرأ على الخارج، وغايته تعدّ من ناحيةٍ ذات طبيعةٍ مطلقةٍ تعمّ كلّ شيءٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فهو يعدّ بحدّ ذاته عاملًا لتحقّقها عن طريق قيامه بتفعيلها في العالمين المادّيّ والروحيّ، حيث يخرجها خلال المسيرة التاريخيّة العامّة من هيئتها الباطنيّة - الكامنة - ليبلورها إلى حالةٍ خارجيّةٍ أو فعليةٍ. العقل برأي هيغل خالدٌ وقادرٌ على كلّ شيءٍ بحيث يمتلك القابليّة على إبراز ذاته في الكون، وكلّ أمرٍ يتجلّى في رحاب هذا الكون هو في الواقع ليس سوى العقل، كما أنّ المسيرة التاريخيّة متقوّمةٌ به، وليس المقصود من العقل هنا العقل الذهنيّ والجزئيّ، وإنّما العقل الربّانيّ المطلق، فالكون ليس ألعوبةً للصدفة والاحتمال؛ إذ ثمّة مرادٌ نهائيٌّ في جميع الأحداث والوقائع التي تطرأ في حياة مختلف الشعوب والأمم[1].

الجدير بالذكر هنا أنّ الحرّيّة هي مقصود هيغل من الغاية الكلّيّة والنهائيّة، حينما يقول هيغل: «الروح تجعل ذاتها منسجمةً مع عددٍ كبيرٍ من الأذهان المحدودة بشكلٍ فاعلٍ، فهي في هذه الحالة توجد عالمًا منسجمًا، وخلال ذلك تمسي مدركةً لذاتها وتمتلك قابليّةً عقلانيّةً»، فهو في الحقيقة يؤكّد على أنّ الروح هي التي تصوغ الكون دون أن تدرك كيف تقوم بذلك، حتّى إنّها لا تدرك كونها قامت بذلك؛ لذا تعتبر الكون أمرًا مستقلًّا عن ذاتها. بل اعتبر أنّها تتمكّن بالضرورة من معرفة هذه الحقيقة، حيث تدرك بأنّ الكون الذي تصوّرته مستقلًّا عن ذاتها ليس سوى ثمرةٍ لوجودها، فتتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ الكون أمرٌ عقليٌّ من الممكن إدراكه باعتباره ثمرةً للعقل. بناءً على ذلك، ذهب إلى القول بأنّ الروح تدرك حقيقة نفسها في رحاب الكون وتنال طمأنينتها وسرورها فيه[2].

وإذا تتبّعنا ما ذكر على ضوء النزعة الظاهراتيّة، فسنستنتج أنّ مقصوده من المعرفة المطلقة لا يعدّ مجرّد طرح منطقٍ نظريٍّ بحتٍ أو نظامٍ فلسفيّ جديدٍ، بل هو ادّعاءٌ بانفراج عالمٍ جديدٍ للروح، إذا تمكّنت الإنسانيّة بحدّ ذاتها من امتلاك وعيٍ وشعورٍ، فستصبح قادرةً على تعيين مصيرها بنفسها ومن ثمّ تكون حاكمةً عليه.

---

[1]-المصدر السابق، ص 32.

[2]-جون بلامناتز، **فلسفه اجتماعي وسياسي هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حسين بشيريه، إيران، طهران، منشورات ني، 1992م، ص 66.

ثالثًا: مقارنة بين نظريّتي ملّا صدرا وهيغل

صدر الدين الشيرازي أكّد على أنّ الموجود بحدّ ذاته مركّبٌ من شيئين، أحدهما استعدادٌ -قابليّةٌ- والآخر فعليّةٌ، ومن ثمّ يكون استعداده مؤهّلًا للخروج من نطاقه والظهور في إطار الفعليّة بمعونة موجودٍ آخر، وهذا الخروج يحدث بشكلين، تدريجيٍّ ودفعيٍّ؛ حيث اعتبر الأوّل حركةً فيما اعتبر عدم الخروج من الموضوع سكونًا[1]. استنادًا إلى ما ذكر أكّد على كون الحركة خروجًا من الشيء المستعدّ أو أنّها خروجٌ متجدّدٌ من الاستعداد إلى الفعليّة[2]. وأمّا فريدريك هيغل فقد اعتبر النظام الفلسفيّ المتنوّع على مرّ العصور سببًا في مواصلة المسيرة التكامليّة وفق أساليبَ مختلفةٍ، وخلال آلاف السنين من الفكر الفلسفيّ نشأت منظومة المعرفة البشريّة الكبرى على يد معمارٍ واحدٍ، وهذا المعمار ليس سوى الروح الواحدة التي طبعها التفكّر وبلوغ مرتبة الإدراك الذاتيّ والعروج إلى مراتب وجوديّة أعلى[3]. الحركة الجوهريّة في فلسفة ملاّ صدرا هي عبارةٌ عن حركةٍ باطنيّةٍ ذاتيّةٍ، وعلى هذا الأساس يتغيّر الشيء في جوهره وذاته، فيتحرّك ليتحوّل من جوهرٍ أضعف إلى جوهرٍ أقوى وذاتيٍّ أكثر تكاملًا، والحركة الجوهريّة هي التي تتيح هذا الإمكان الذي تتبدّل على ضوئه الحقيقة المادّيّة الجسمانيّة لتصبح حقيقةً مجرّدةً[4].

وعلى ضوء الحركة الجوهريّة تبنّى فكرة حشر ذات البدن والنفس الدنيويّين للإنسان في يوم القيامة، وهو لم يؤكّد فقط على وجود حركةٍ تكامليّةٍ للإنسان، بل أكّد أيضًا على أنّ عالم الطبيعة بأسره يتحرّك في مسيرةٍ تكامليّةٍ؛ لأنّ جميع الكائنات تسير نحو غايةٍ لها، وبالنسبة إلى حشرها في يوم القيامة، اعتبر أنّ كلّ موجودٍ يحشر تناسبًا مع طبيعته، لذا يختلف حشر الإنسان عن حشر الشياطين والحيوانات والنباتات والجمادات، فكلّ واحدٍ من هذه الكائنات يحشر وفق طبيعته الخاصّة ومكانته الوجوديّة[5].

---

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **الحكمة المتعالية في أسفار أربعه** العقلية (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محمّد خواجوي، إيران، قم، منشورات مطبعة، 2004م، ص 120.

[2]-حسن أمين، **برداشتي از مشاعر ملاّ صدرا** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات فراهاني، 1972م، ص 246.

[3]- حسن مهرنيا، **مراتب تجلي روح در تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة فلسفه دين، السنة السادسة، العدد السادس، 2008م، ص 106.

[4]-محمّد فتحعلي خاني، **بنياد انسان شناختي اخلاق در حكمت متعاليه** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة إنسان پژوهي ديني، السنة السابعة، العدد 24، 2010م، ص 64.

[5]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **رسالة سه أصل** (باللغة الفارسيّة)، مقدّمة وتصحيح محمّد خواجوي، إيران، طهران، منشورات مولى، 2005م، ص 197.

كما أكّد على أنّ الروح تسعى بشكلٍ دؤوب إلى استكمال حرّيتها، وهذا السعي يعتبر من ذاتيّاتها، والجدير بالذكر هنا أنّ حرّيّة الروح لا تتحقّق على ضوء طمأنينتها، وإنّما من خلال تجرّدها عن كلّ ما من شأنه تعريض هذه الحرّيّة للخطر، ولكن كلّ شيءٍ يعود في أساسه إلى إدراكها الذاتيّ. وثمّة اختلافٌ كبيرٌ بين معرفة الروح بكونها حرّةً وبين جهلها بذلك، فهي مسترقّةٌ في الواقع حينما تجهل بكونها حرّةً، وتكون في هذه الحالة راضيةً برقّها دون أن تدرك عدم استحقاقها قيود الرقّ[1]. الروح وفق مبادئ فلسفة هيغل بعد أن تبدأ حركتها تبلغ الذروة دون أن تعرف شيئًا عن ذاتها، وعبر اجتيازها المراحل الثلاثة التي تتمثّل بالفنّ والدين والفلسفة، تبلغ مرتبة الإدراك الذاتيّ، وبيان ذلك كما يلي:

المرحلة الأولى: (الفن) الروح تدرك حركتها هذه في المرحلة الأولى عن طريق الذهن والروح الإنسانيّة.

المرحلة الثانية: (الدين) تعرف الروح نفسها بعد المرحلة الأولى ضمن الدين المسيحيّ.

المرحلة الثالثة: (الفلسفة) تبلغ الروح مرتبة العقلانيّة المحضة في رحاب الفلسفة، فتنفصل بالكامل عن عالم المادّة.

وأضاف أنّ حركة الروح المطلقة تبدأ منذ باكورة خلقتها في إطار حركةٍ متّصلةٍ مداومةٍ على مرّ التاريخ وفق أسلوبٍ ديالكتيكيّ لتبلغ مرتبة الإدراك الذاتيّ[2].

ويعتقد ملّا صدرا أنّ اتّصال الوجود يعني تجلّي حضور جميع الوجودات الآنفة في الوجود الحالي للشيء، وهذا الحضور ليس من سنخ التركيب الوجوديّ الفعليّ للوجودات الآنفة، وإنّما الوجود الفعليّ عبارةٌ عن حقيقةٍ واحدةٍ تنتظم فيها جميع الكمالات الوجوديّة للوجودات الآنفة مع كمالاتٍ وجوديّةٍ أعلى مرتبةً على نحو البساطة والوحدة؛ وعلى هذا الأساس توصف الحركة بكونها كالامتداد الواحد والمتواصل على مرّ العصور، وأمّا المتحرّك فهو خلال جميع مراحل حركته يحتفظ بوحدته الحقيقيّة لكي يبلغ مرتبة الكمال والتجرّد، ووفق هذا التحليل أكّد ملّا صدرا على أنّ غاية الحركة الجوهريّة هي التجرّد من جميع أشكال المادّة.

[1]-بين كيمبل، **فلسفة تاريخ هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عبد العلي دستغيب، إيران، طهران، منشورات بديع، 1994م، ص 62.

[2]-بين كيمبل، **فلسفة تاريخ هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عبد العلي دستغيب، إيران، طهران، منشورات بديع، 1994م، ص 62.

تنامي الفكر وسيره نحو الكمال برأي هيغل، علامةٌ على وجود حرّيةٍ في التغلّب على القيد الطبيعيّ ما يعني أنّ الإدراك المتكامل يعي معقوليّة التعقّل، أي إنّه يدرك معقوليّة الأشياء الخارجيّة فيعي هذا الاتّحاد الموجود مع الخارج؛ لذا يجب التنويه على أنّ حريّة الإدراك للقيد الطبيعيّ من وجهة نظر هذا الفيلسوف الغربيّ لا تؤدّي إلى الانفصال عن عالم الخارج[1]. ومن جملة ما أكّد عليه أنّ شخصًا لو اعتبر الوجود أصيلًا ذا مراتبَ متعدّدةٍ يكون الوجود هو وجه التمايز والاشتراك في ما بينها، سوف يدرك أنّ الطبيعة هي الأخرى مرتبةٌ من مراتب الوجود، لكنّها آخر مرتبةٍ له[2]، ونتيجة ذلك هي بقاء الوجود كصورةٍ جوهريّةٍ في جميع مراحل الحركة؛ لأنّ المتحرّك ليس سوى الأجزاء المتنوّعة للجوهر، بمعنى أنّ الكائن المادّيّ يمتلك حدودًا جوهريّةً غير متناهيةٍ تتحرّك بشكلٍ مستمرّ من حدٍّ إلى آخر، وجميع هذه الحدود تمثّل مراحل متعدّدة للجوهر. كلّ كائنٍ باعتقاد ملّا صدرا يعتبر متجدّدًا من حيث وجوده، لكنّه ثابتٌ من حيث ماهيّته، ووجه اختلافه عن الحركة هو ذات ثبوته الماهويّ؛ لأنّ الحركة عبارةٌ عن نفس التجدّد والانقضاء، لذا يصحّ قول من قال إنّ موضوع الحركة يجب أن يكون أمرًا ثابتًا من حيث ذاته؛ إذ المقصود من موضوع الحركة هو موضوعها بحسب ماهيّتها، والأمر الذي يصبح موضوعًا للتجدّد هو ما يعرض عليه التجدّد، ومن هذا المنطلق، فالموضوع من جهة ذاته وماهيّته لا يكون متجدّدًا[3]. إذًا، الهويّة الوجوديّة للجوهر الجسمانيّ ضمن نظريّة الحركة الجوهريّة هي التي تتّصف بالحركة لا ماهيّته[4]. وقد اعتبر هيغل أنّ التاريخ يجسّد فعليّة الأمر المطلق - الروح - في نطاق الزمان، وقال بأنّ الروح تتكامل عن طريق مختلف مراحل الحياة الاجتماعيّة، وبما أنّ الحرّيّة هي ذات الروح، فمضمون تاريخ الفلسفة والكون يتنامى في رحاب هذه المراحل، كما أنّ تكامل حرّية الإنسان يتبلور على ضوء الأنواع المتوالية للنظام الاجتماعيّ كمًّا ونوعًا. وعلى هذا الأساس بات كلٌّ من الروح والحرّيّة مفهومين أساسيّين في فلسفة هيغل.

---

[1]-Marx, Werner. (1975). ***Hegel's Phenomenology of Spirit***. A Commentary Based on the Preface and Introduction Translated by Peter Heath, The University of Chicago, p. 1 - 14.

[2]-دهباشي، مهدي ، **پژوهشي تطبيقي در هستي شناسي وشناخت شناسي ملاّ صدرا ووايتهد** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات علم، 2007م، ح 73.

[3]-نقد علي، محسن ، **نظريه حركت جوهري ومسئله ماده وصورت** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة پژوهش هاى إسلامي، السنة الرابعة، العدد السادس، 2010م، ص 282.

[4]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **رسالة القطب والمنطقة**، تصحيح حسن حسن زاده الآملي، إيران، طهران، منشورات بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1999م، ص 39.

الحركة على ضوء الفلسفة المتعالية لا تعني الكون والفساد والتغيير الوضعيّ حسب ما هو مطروحٌ في فلسفة الحكيم ابن سينا، بل هي عبارةٌ عن تغييرٍ جوهريٍّ تدريجيٍّ وحدوثٍ تدريجيٍّ أو أنّها حصولٌ أو خروجٌ من الاستعداد إلى الفعليّة، وهذه الحركة التدريجيّة تتبلور في وجود الشيء المادّيّ لا في ماهيّته، وهي بحسب رأي ملّا صدرا من سنخ الارتداء بعد الارتداء، لا الارتداء بعد الخلع، كما أنّ الحركة والمتحرّك في الخارج هما عبارةٌ عن شيءٍ واحدٍ[1]. هذا الأمر في فلسفة هيغل ذو سنخٍ آخر يختلف عمّا تبنّاه ملّا صدرا، فالعنصر الأساس في الديالكتيك هو النفي، أي أنّ الشيء من خلال نفيه نفسه يفعّل استعداده الكامن، ففي رحاب مقولة الوجود على سبيل المثال، يقوم الوجود بنفي نفسه كي تتحقّق مقولة العدم؛ وقد اعتبر هيغل أنّ الوجود هو المبدأَ لبحوثه الفلسفيّة والديالكتيكيّة، فالوجود عبارةٌ عن نفيٍ يقوم من خلال نفيه نفسه بإيجاد نفي النفي، ومن ثمّ فالصيرورة هي التركيب بين الأمرين[2]. ومما قاله ملاّ صدرا أنّ الحركة تبدأ من العقل الهيولانيّ الذي هو ذات المادّة العارية من الفعليّة، وهذه المادّة معتبرةٌ على نحو الغموض ودون تعيّنٍ فقط، لذا لا تأثير لها، بل غاية ما تفعله هو استعدادها لطروء التغيّر عليها؛ لأنّها ليست شيئًا متحصّلًا وبالغًا مرحلة الفعليّة، فشأن المادّة هو الاستعداد والإمكان والنقصان، وبما أنّها مادّة فهي عبارةٌ عن وجودٍ في مرحلة الاستعداد، وتمتاز بوحدةٍ ضعيفةٍ يتحقّق تحصّلها وفعليّتها وتعيّنها بواسطة الصورة[3]. وهذا الأمر في فلسفة هيغل ينعكس بالشكل نفسه؛ إذ إنّ الحركة برأيه تنطلق من وجودٍ غير متعيّنٍ، لذا يكون الوجود هو نقطة الانطلاق لها، ومقصوده من الوجود بهذه الصورة كونه مفهومًا تمتزج في رحابه مبادئ الفكر والواقع؛ لذا لا يمكن اعتبار الوجود منفردًا، والوجود غير المتعيّن ليس سوى عدمٍ، ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ الوجود هو ذلك الشيء الذي يتبلور من باطن العدم، والعدم بدوره عبارةٌ عن فقدان الوجود، أي أنّ الوجود عدمٌ أيضًا لكونه يستبطن ما ينافيه[4].

---

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **أسفار أربعه** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 186.

[2]-وولتر ستيس، **فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 148.

[3]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، 1981م، ص 635.

[4]-جارودي، روجيه ، **شناخت انديشه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات اگاه، 1983م، ص 150.

الحركة هي المادّة الأساسيّة للكائنات في الكون سواء أكانت حية أم كانت من الجمادات، وكذلك تعدّ مادّة لوجود النفس؛ فهي جامعةٌ لكلّ شيءٍ، وجميع الكائنات المادّيّة هي ذات السيلان والشوق للمبدأ الأوّل؛ لذا لا بدّ لها من غايةٍ ذاتيّةٍ وإلا يصبح اتّصافها بهذا الأمر عبثيًا ولا طائل منه، والواقع أنّ الوجود لا يطرأ عليه الباطل.

وقال ملّا صدرا لدى إثباته للمعاد: إنّ الكون بأسره يسير في حركةٍ دائبةٍ وخالدةٍ، فهو مثل الطفل غير الرشيد، ورشده الذي يعتبر وجهةً لحركته، هو في الواقع المعاد والقيامة[1]. والمعاد بطبيعة الحال هو الصورة التامّة لجميع الحركات التي حدثت قبل تحقّقه. أمّا المنظومة الفلسفيّة لهيغل، فتُختم في نطاق الروح المطلقة، وفي هذه المرحلة يتّحد الذهن مع الخارج ليصبح الإنسان الفلسفيّ أرقى مظهرٍ للعقل في الكون، وقد اعتبر الأصول الفلسفيّة التي تبناها بأنّها حقائقُ مطلقةٌ تتبلور في صورةٍ مطلقةٍ، كما أكّد على كونها الانعكاس الحقيقيّ لجميع الأصول الفلسفيّة السابقة، وشبّه ذلك بانعكاس مبادئ جميع الأديان المتدنّية في رحاب الديانة المسيحيّة. الفلسفة في هذا المقام تثمر معرفة المطلق، ولم يعتبرها هيغل على غرار الفنّ الذي يتجلّى على هيئة أمرٍ مادّي محسوس، أو مثل الدين الذي يتبلور في إطارٍ تمثيليٍّ، وإنّما هي برأيه مطلقةٌ بحسب ما عليه حالها وتجسّد مثالًا، وقال: إنّ الروح بعد أن يطوي مسيرةً طويلةً تتجلّى في رحابه العديد من الأمور مثل غربته عن ذاته وظهوره في مختلف الأطر المنطقيّة والأفق الطبيعيّة، يبلغ في نهاية المطاف بغيته القديمة، ألا وهي وحدة الذهن والخارج ليصبح غير متناهٍ في عين تناهيه[2].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ملّا صدرا وهيغل قد أكّدا على أنّ النقطة النهائية للحركة تجسّد الصورة الكاملة السابقة لجميع الصور التي كانت قبلها، والحقيقة أنّ مفهوم المعاد الصدرائيّ والروح المطلقة الهيغليّة يجسّدان في باطنهما فعليّةً لجميع الصور التي سبقتهما. هناك ضربٌ من الحركة نحو الكمال في فلسفتي هذين الفيلسوفين، ففي رحاب فلسفة ملّا صدرا يتبلور الكمال من باطن الحركة، وهذا الكمال هو الصفة الوجوديّة للشيء؛ لذا من

[1]-محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **أسفار أربعه** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 159.

[2]-Inwood, M. J. (1994), ***Hegel. London and Boston and melborn and Henley***. Routledge and Kengan paul, p. 515.

المستحيل تكامل أيّ شيءٍ بمنأى عن الحركة، وخلال سير الحركة وجريانها وضمن الخروج التدريجيّ من الاستعداد والدخول في مرحلة الفعليّة يتبلور الكمال، إذ إنّ الحركات المتواصلة والمترابطة تفعّل الكمال وتخرجه من نطاق الاستعداد. الروح في فلسفة هيغل تبدأ من الوجود المجرّد، ثمّ تطوي العديد من المراحل لكي تبلغ مرحلة الإدراك الذاتيّ، وهنا تصل إلى مرتبة الحرّيّة والكمال.

نتيجة البحث

المعرفة هي المسألة التي طرحها الفيلسوف الغربيّ فريدريك هيغل، وهدفه من طرحها هو المعرفة الحقيقيّة، وهذا الهدف لا يتحقّق إلا حينما يواصل الإدراك الطبيعيّ حركته من مسيرة المعرفة الظاهراتيّة ليتحرّك بشكلٍ متوالٍ من مرحلةٍ إلى أخرى ويواصل تطوّره وتناميه لكي يبلغ أسمى أشكال المعرفة وأكثرها واقعيّةً، وهنا يصل إلى مرحلة الحرّيّة. الإدراك والحرّيّة في فلسفة هيغل عبارةٌ عن مفهومين مترادفين، فكلّما كان الإنسان أكثر إدراكًا فهو أكثر حرّيةً.

أكّد ملّا صدرا من خلال طرحه نظريّة الحركة الجوهريّة على أنّ الكائنات تسير في حركةٍ ذاتيّةٍ تسوقها نحو الكمال المجرّد من جميع أشكال المادّة. وثمّة تشابهٌ كبيرٌ بين آراء هذين الفيلسوفين بخصوص الحركة، فهي تعتبر أهمّ ركنٍ في فلسفتيهما، ويمكن القول إنّهما تبنّيا وجهات نظرٍ متكافئةٍ تقريبًا في هذا المضمار. الحركة برأي ملّا صدرا عبارةٌ عن أمرٍ تدريجي، كما أنّ سير الروح في فلسفة التاريخ التي طرحها هيغل تجتاز مراحل ومراتب تدريجيّة، ويمكن اعتبار كلّ شعبٍ وأمّةٍ مرحلةً من مراحل مسيرة الروح المطلقة. الحركة في فلسفة ملّا صدرا عبارةٌ عن خروجٍ من الاستعداد والدخول في مرحلة الفعلية، وهذا هو الكمال بحدّ ذاته، بينما حركة الروح الكونيّة طوال التاريخ في فلسفة هيغل تعدّ انتقالًا من مراتب الاستعداد إلى مراتب الفعليّة، واستشهد على ذلك بمختلف الشعوب والأمم السالفة مثل الإغريق والرومان والشرقيّين والألمان، وغيرهم.

إنّ الغاية التي تتحقّق على ضوء الحركة في رحاب مبادئ الحكمة المتعالية لملا صدرا، هي نيل الكمال والفعليّة، بمعنى الاستقلال والحرّيّة، وحسب مبادئ فلسفة التأريخ الهيغليّة، فإنّ

حرّية الروح هي غاية الحركة، والروح بذاتها تسعى إلى نيل الحرّيّة، إذ إنّ تحرّرها هو الأساس لسيرها وحركتها.

ومع ذلك فإنّ ثمة اختلافات واضحة بين آراء هذين الفيلسوفين على صعيد ما ذكر، إذ إنّ طريقة طرحهما للموضوع تختلف، ومثال ذلك أنّ البنية الأساسيّة للفلسفة الصدرائيّة تقوم على أساس الوحي، ومن ثمّ فالله عزّ وجلّ له دورٌ أساس فيها، بينما الفلسفة الهيغليّة ترتكز على النزعة الذاتانيّة الإنسانيّة. كما أكّد الفيلسوفان على وجود غايةٍ للإنسان، فهو يتحرّك بصورةٍ ذاتيّةٍ برأي ملّا صدرا، إلا أنّ حركته هذه جبريّةٌ من وجهة نظر هيغل، والغاية من الحركة باعتقاد الثاني تتمثّل في الإدراك الذاتيّ المطلق الذي هو عين الحرّيّة، بينما ملّا صدرا يعتبرها تجرّدًا مطلقًا.

نقد نظريّة الوجود الهيغليّة
رؤية العلّامة مرتضى مطهّري

علي دجاكام*

يعتبر الفيلسوف الألمانيّ جورج فيلهلم فريدريش هيغل أحد أشهر فلاسفة العصر الحديث، وقد حظيت معظم نظريّاته الفلسفيّة بمكانةٍ رفيعةٍ لا يمكن إنكارها، وتضمّنت كثيراً من الأصول والقواعد الصحيحة التي أمست في ما بعد مرتكزاتٍ للنظريّات الفلسفيّة الجديدة التي طرحت في الفكر الماركسي، وفي مبادئ الفلسفة الوجوديّة. والحقّ أنّهم لم يبالغوا حينما قالوا إنّ هيغل أحدث ثورةً في الفلسفة الغربيّة. هذه الدراسة تضيء على رؤية الفيلسوف العلّامة الشيخ مرتضى مطهّري للفلسفة الهيغليّة في الميدان الأنطولوجيّ، حيث تتركّز على مبحث الوجود عند هيغل ونقدها الاستثنائيّ لعلم الإلهيّات الإسلاميّة.

* * * * * * * * * * * * *

الوجود حسب مبادئ نظريّة هيغل يعدّ أعلى المقولات مرتبةً، وقد طرح هذا الفيلسوف

-المصدر: دجاكام، على، **نقد نظرية الوجود الهيغليّة رؤية العلّامة مرتضى مطهّري**، **الاستغراب**، العدد : 14، السنة الرابعة - شتاء 2019 م / 1440 هـ
ترجمة: أسعد مندي الكعبيّ.

* -باحث في الفلسفة الغربيّة الحديثة ـ إيران.

السؤال الآتي ثمّ أجاب عنه: ما الدليل على كون الوجود أعلى المقولات مرتبةً؟ وقد تسلسل في الإجابة من المراتب المتقدّمة، إذ قال إنّ الجنس هو أحد المعاني التي تصدق على الموجود، وهو مقدّمٌ على الفصل، ثمّ استدلّ بالمثال الآتي: حينما تكون لدينا منضدةٌ صلبةٌ لونها بنّيٌّ برّاقٌ، فإنّنا حتّى وإن جرّدناها عن لونها لكنّنا لا نستطيع أن نجرّدها عن حقيقتها؛ إذ تبقى منضّدةً، وكذلك قد نتمكّن من تجريدها عن صلابتها وفي هذه الحالة أيضًا تظلّ منضّدةً كما هي حقيقتها، ولكن إن جرّدناها عن وجودها، فعندئذٍ لا تبقى على حقيقتها، أي إنّها ليست منضّدةً بعد ذلك يريد هيغل من هذا المثال إثبات أنّ الوجود بمنزلة الجنس، وسائر الصفات بمثابة الفصل.

نقد نظريّة هيغل

ذُكر على نظريّة هيغل إشكالٌ لا يرتبط بمسألة الوجود؛ لذا قد لا يمسّ بأصل استدلاله، وهو استدلال قائم على تعاليم مدرسة أرسطو، فالمنضدة لها مادّة وصورةٌ وصفاتٌ، ولنفرض أنّ مادّتها من الخشب أو المعدن، والصورة هي الميزة التي تجعلنا نطلق عليها عنوان (منضدة)، أي إنّها صُنعت بشكلٍ جعلها تتّصف بهذا الأثر الخاصّ؛ وهذه الأمور هي التي تقوّمها وتجعلها مصداقًا لعنوان (منضدة)، أمّا سائر الصفات مثل صلابتها ولونها البنّي البرّاق، فهي عوارض غير مقوّمةٍ لها؛ لأنّ المقوّم هو ذات الصورة أو المادّة أو كلاهما، أي أنّنا لا نتحدّث هنا عن معنى الوجود، فهي تبقى موجودةً أيضًا حينما نسلب منها صورة المنضدة ونجعلها بصورة كرسيٍّ، وهنا نكون قد جرّدناها عن ماهيّتها السابقة وصوّرناها في ماهيّةٍ جديدةٍ. لو تساءل أحدٌ بالقول: شيئيّة الموجود إنّما تتحقّق بصورته فقط لا بمادّته، فنقول له إنّ كلامك صحيحٌ، إذ حتّى وإن تغيّرت مادّة المنضدة، فهي تبقى منضدةً، ولا فرق في ذلك بين كونها خشبيّةً أو معدنيّةً أو مطّاطيّةً؛ لأنّ الصورة هي الأساس.

بحثنا هنا لا يتمحور حول دخول المادّة والصورة بنسبةٍ واحدةٍ في ماهيّة الشيء، وكذلك لسنا بصدد إثبات أنّ الصورة هي الأساس؛ لأنّ هذه المسائل لا تأثير لها على موضوع بحثنا، وما نحن بصدده هنا هو ذلك الأمر الذي إن جرّدنا الماهيّة منه تصبح معدومةً، ويصدق عليها أنّها غير موجودةٍ، وكذلك الأمر الذي إن جرّدنا الماهيّة منه، فهي لا تنعدم، ولكنّها تصبح ماهيّةً

أخرى، كما لو قلنا إنّ هذه الماهيّة التي كانت منضدةً لم تعُد كذلك؛ لأنّها أصبحت كرسيًّا بعد أن سلبنا صورتها السابقة وأضفينا عليها صورةً أخرى؛ لذا فهي ليست معدومةً.

تدرّجنا في هذا الكلام لنصل إلى رأي هيغل الذي ذهب إلى القول بأنّ تجريد الشيء عن وجوده يعني انعدامه وزوال شيئيّته، وقد ردّ عليه حكماؤنا بالآتي: الجنس عبارةٌ عن شيءٍ له قابليّة على تكوين ماهيّةٍ ما بالاشتراك مع الأجزاء الأخرى، إلا أنّ القضيّة المطروحة هنا هي عدم اتّساق الجنس مع الفصل، فليس أيٌّ منهما جزءًا للآخر، بل هما جزءان للنوع الذي يجمعهما، أي إنّ الجنس هو جنسٌ للنوع لا للفصل، والفصل بدوره هو فصلٌ للنوع لا للجنس؛ لذا إن اتّصفت الأجناس والفصول بشيءٍ غير الوجود - بالمعنى العامّ - فلا إشكال في ذلك، ولكن إذا عددنا الوجود هو الجنس المضاف إلى الفصل الذي هو شكل المنضدة من حيث كونها صلبةً وبنّيةً وبرّاقةً، وعددنا هذه الأشياء هي التي أوجدت ماهيّتها، فعندئذٍ يطرح السؤال الآتي: هل إنّ الفصول موجودةٌ في الأساس ثمّ أُضيفت للوجود أو أنّها غير موجودةٍ؟ هذه الفصول بحدّ ذاتها - في نفس الأمر - إمّا أن تكون موجودةً أو غير موجودةٍ، فإذا قلنا إنّها غير موجودةٍ بذاتها وقد أُضيفت للوجود، فهذا يعني أنّها معدومةٌ ولكنّ الوجود موجودٌ، وبالطبع لا يمكن الحصول على جنسٍ وفصلٍ من انضمام موجودٍ إلى معدومٍ، ومن المؤكّد هنا أنّ الفصول لا يمكن أن تكون معدومةً، وهيغل أيضًا لا يريد أن يقول بعدميّتها، وهنا نذكّر بوصفه للوجود بكونه أعلى المقولات، فهو يقصد من ذلك أنّه المظلّة التي يستظلّ تحتها كلّ شيءٍ، فهو الأمر الذي تتصوّره أذهاننا خارجًا عن الماهيّات، ولكنّه في واقع الحال محقّقٌ في كلّ شيءٍ.

عندما نقول (هذه منضدة) فهذا يعني أنّها موجودةٌ، وعندما نقول (لونها بنّي)، فهذا يعني أنّ اللون البنّي موجودٌ، وعندما نقول (برّاقة) فهذا يعني أنّ البريق موجودٌ؛ ولكن ليس من الضروري أن تمتاز سائر الأشياء بهذه الصفات؛ لذا يمكن عدّها دليلًا على أصالة الوجود الذي لا يتّصف بما تتّصف به. ولتقريب الاستدلال نقول: إمّا أن تكون هذه الصفات حقائق انتزع الذهن منها مفهوم الوجود، وإمّا أن يكون الوجود هو الحقيقة الوحيدة، وكلّ هذه الصفات من صناعة الذهن؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن تنصيفها وادّعاء أنّ أحد نصفيها وجودٌ والنصف الآخر ماهيّةٌ.

وإذا عددنا الوجود هو الجنس وجعلنا له فصلًا، فهذا الفصل لا بدّ من أن يكون موجودًا ليكون فصلًا؛ إذ لو كان معدومًا لا يمكنه بتاتًا أن يكون فصلًا حينئذٍ؛ وعلى هذا الأساس فهو ما دام موجودًا، فلا مناص من كونه جنسًا؛ لأنّ كلّ وجودٍ جنسٌ، ومن ثم لا بدّ من وجود فصلٍ لهذا الجنس؛ وهذا يعني كينونة هذا الفصل فصلًا لفصلٍ آخر، ومرّةً أخرى ينتقل الكلام إلى فصل الفصل كما فعلنا في بادئ البحث، ومن ثمّ تصبح لدينا أعدادٌ غير متناهيةٍ من الفصول والأجناس. إذًا، استنادًا إلى ما ذكر لا يمكن عدّ الوجود جنسًا في مقابل الفصل، وكما ذكرنا آنفًا فالوجود يعمّ كلّ شيءٍ، بما في ذلك الفصل لجميع الأنواع، فالأمر الأعمّ الذي يشمل جميع الأشياء من أجناسٍ وأنواعٍ وفصولٍ - سواء أكان اعتباريًّا أم حقيقيًّا - لا يمكن عدّه جنسًا وادّعاء أنّ سائر الفصول تنضوي تحت مظلّته، كذلك ليس من الصواب ادّعاء أنّه فصلٌ وسائر الأشياء أجناسٌ له؛ وهيغل نفسه أكّد على أنّه أعلى المفاهيم والمقولات؛ لذا لو دقّق في معنى دلالة (أعلى) لما عدّه جنس الأجناس، إذ إنّ معنى كون الوجود أعلى المقولات هو شموله كلّ الأشياء بحيث لا يمكن عدّه في مقابل أيّ شيءٍ كان أو القول بأنّه جزءٌ من شيءٍ آخر، إذ إمّا أن يكون هو وسائر الأشياء تعيّناتٍ من وضع الذهن، أو أن تكون سائر الأشياء تعيّناتٍ ويكون هو مفهومًا انتزاعيًّا، لذلك لا يمكن تصوّره إلى جانب الأشياء الأخرى[1].

الوجود والعدم

الوجود هو أوّل المقولات التي بدأ هيغل بالبحث فيها، حيث قال إنّ الوجود هو ذات الوجود لا أنّه وجود شيءٍ معيّنٍ، فهذا الشيء المعيّن إن أخذناه بنظر الاعتبار لوجدناه عدمًا بذاته لا عدم وجودٍ، هذه الفكرة في الحقيقة هي نقطة انطلاق فلسفة هيغل، ولكنّ البحوث الفلسفيّة التي طرحها الحكماء المسلمون تتقدّم رتبةً على بحوث هيغل، فقد كانت بدايتهم صحيحةً، وهي طرح المسألة الآتية للبحث والنقاش: هل إنّ الوجود بما هو وجودٌ يعدّ فراغًا محضًا؟ أو أنّه عدمٌ؟ أو أنّه الحقيقة بذاتها والماهيّات تعدّ فراغًا محضًا بغضّ النظر عنه؟ ومعنى العبارة الأخيرة هو أنّنا إذا نسبنا الوجود إلى الموجود (أ)، فهو فراغٌ محضٌ لا أنّ وجوده فراغٌ محضٌ[2].

[1]-مرتضى مطهّري، **شرح مبسوط منظومة** (باللغة الفارسيّة)، ج 1، ص 49 - 55.

[2]-المصدر السابق، ص 94.

الماهيّة في فلسفة هيغل

تبنّى هيغل وأتباعه مبدأ تبدّل الكمّيّة إلى النوعيّة في عالم الطبيعة، ومعنى ذلك أنّ الأشياء تطرأ عليها تغييراتٌ كمّيةٌ متواصلةٌ سوف تصل إلى مرحلة التغيير الأقصى فتتحوّل إلى تغييراتٍ نوعيّةٍ - كيفيّة - ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو السبب في تحوّل التغييرات الكمّية إلى نوعيّةٍ حينما تصل درجة الذروة؟ ولِمَ يتحوّل الماء المغليّ إلى بخارٍ؟ فما السبب الذي جعل التغيير الكمّيّ الذي طرأ عليه يتحوّل إلى تغييرٍ نوعيٍّ؟ ألا يمكن عدّ تبخّر الماء تغيّرًا كمّيًا؟ قيل في الإجابة عن هذا السؤال إنّ الماهيّة هنا تغيّرت، فهي قبل نقطة التحوّل والانقلاب كانت لدينا ماهيّة (ماء) وبقيت على حالها، إلى أن وصلت نقطة الذروة لتتحوّل إلى (بخارٍ)، وفي هذه الحالة لا يمكننا إطلاق عنوان (ماء) عليه. هذا الكلام يثبت أنّ هيغل وأتباعه أقرّوا بوجود الماهيّة وقالوا إنّها تتغيّر إثر تغيّر القوانين الخاضعة لها، أي إنّ القوانين الحاكمة على الناتج الجديد تختلف عن تلك القوانين التي كانت حاكمةً على أصله، وهذا يشير إلى حدوث اختلافٍ ماهويٍّ، فتحوّل الكمّ إلى كيفٍ هو في الحقيقة من مباحث الماهيّة[1].

إنكار الماهيّة في فلسفة هيغل

أحد الآراء التي طرحها الفيلسوف هيغل يستتبع إنكار الماهيّة، حيث يقول إنّ أجزاء العالم تسير نحو الارتباط مع بعضها، وماهيّتها هي عين هذا الارتباط، وقد توصّل إلى هذه النتيجة بعد أن قام بطرح نظريّته ابتداءً من المسائل الذهنيّة. وبناءً عليه فإنّ الإنسان عبارةٌ عن سلسلةٍ من العلاقات التركيبيّة التي تربطه بسلسلةٍ من الأشياء الأخرى، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الأرض والسماء، بمعنى أنّ الأشياء كلّها ليست سوى إضافاتٍ؛ لذا عندما تتغيّر هذه الإضافات سوف تتغيّر ماهيّاتها.

أمّا أتباع نظريّة هيغل من الديالكتيكيّن، فقد تعرّضوا إلى هذا الموضوع من زاويةٍ مادّيّةٍ، خلافًا لهيغل الذي تناوله في إطارٍ ذهنيٍّ، وقالوا إنّ كلّ شيءٍ هو عبارةٌ عن نوع ارتباطٍ مع سائر الأشياء، وليس للأشياء ذاتٌ بالإضافة إلى الارتباط، أي أنّ الارتباط هو عين ذاتها، فالميتافيزيقيا هي التي تحكم بأنّ الإنسان الذي يذهب إلى القمر يبقى إنسانًا أو لا يبقى كذلك، وهذا

[1]-المصدر السابق، ج 4، ص 293 - 294.

الحكم بالتأكيد عائدٌ لنوع الارتباط. وقد اعتمد هؤلاء على بعض الأصول العلميّة لإثبات مدّعاهم، ومن جملتهم المفكّر (أنور خامه) الذي حاول ذلك لكنّه لم يفلح.

لا شكّ في عقم رأيهم هذا، فكما ذهب القدماء إلى القول بحركة الأشياء، ذهب الديالكتيكيّون إلى أنّ الأشياء هي عين الحركة، وهناك من قال بارتباط الأشياء في ما بينها، وهم قالوا أنّها عين الارتباط، وإن قلنا بكون الأشياء متحرّكةً، فمعنى ذلك أنّ الشيء يكون في حالة حركةٍ دائمةٍ، ويبقى هو نفسه في جميع الأحوال السابقة واللاحقة، ولكن إن عددناه عين الحركة، فهو ليس بذاته في الأحوال السابقة واللاحقة. فضلًا عن ذلك يترتّب على قولنا بترابط الأشياء في ما بينها أنّ تغيّر هذا الارتباط لا يغيّرها - أي لا يغيّر ماهيّاتها -؛ بل تبقى على حالها، ولكن إن قلنا بأنّ الأشياء هي عين الارتباط، ففي هذه الحالة تتغيّر ذاتها - أي تتغير ماهيّاتها - وهذا ما يترتّب على رأي هيغل ومن حذا حذوه. إذًا، نستشفّ من نظريّة هيغل إنكار الماهيّة، في حين أنّ الفلاسفة يقولون إنّها جوهرٌ يقبل الارتباط والنسبة والإضافات ومختلف الأعراض[1].

العلّة الأولى وحقيقة العالم

معظم آراء فريدريش هيغل تختلف عن آراء الفلاسفة الذين سبقوه، فقد تساءل قائلًا: ما معنى الفلسفة؟ وأجاب عن هذا السؤال بقوله: الفلسفة تعني بيان حقائق عالم الوجود، ثمّ طرح السؤال الآتي: كيف نتمكّن من بيان حقائق عالم الوجود؟ فأجاب: إلى هذه اللحظة حاول الفلاسفة بيان حقائق العالم عن طريق بيان مبدأ العلّية، لكنّ هذا الأسلوب متقوّمٌ على قياسٍ خاطئ؛ إذ أدركوا أنّه من الممكن بيان القوانين الحاكمة على الأمور الجزئيّة عن طريق العلّية وقوانينها، مثلًا حينما نسألهم عن سبب تجمّد الماء يقولون إنّ انخفاض درجة الحرارة دون الصفر تؤدّي إلى ذلك، وعندما نسألهم عن سبب تبخّره حينما يغلي يقولون إنّ ارتفاع درجة الحرارة وبلوغها 100 درجة مئويّة هو السبب في ذلك. تصوّر هؤلاء أنّ حقائق الكون يمكن بيانها على أساس مبدأ العلّية، ولكنّ هذا الأمر ضربٌ من المحال، وذلك لما يأتي: لنفرض تنزّلًا أنّهم على حقٍّ، فنقول إنّ الأمر كذا معلولٌ لكذا علّةٍ، وهذه العلّة معلولةٌ لكذا أمرٍ، وهذا الأمر بدوره معلولٌ لعلّةٍ أخرى، وهلمّ جرًّا ولا ندري هل نصل إلى نتيجةٍ أو لا نصل

[1]-المصدر السابق، ص 302 - 308.

مطلقًا. إذا لم نصل إلى نتيجةٍ، فهذا يعني جهلنا بحقائق العالم، مثلًا حتّى وإن وضّحنا حقيقة (أ) بالعلّة (ب)، فإنّ (ب) أيضًا بحاجةٍ إلى توضيحٍ، لذا حينما نبحث عن العلّة سنجدها (ج)، وهذه العلّة هي الأخرى بحاجةٍ إلى توضيحٍ وهكذا إلى ما لا نهاية، ومن ثم لا نتمكّن من بيان حقيقة العالم. حتّى وإن وصلنا إلى العلّة الأولى التي هي على رأس جميع العلل، فسوف يتوقّف بياننا للعالم، والفلسفة في هذه الحالة تكون عاجزةً عن أداء دورها، إذ كيف يمكنها بيان حقيقة العلّة الأولى؟! كما لا يمكنها بيان سبب كونها علّةً أولى. إذًا، هذا هو السبب في عجز العلماء المادّيّين وكذلك علماء اللاهوت عن بيان حقيقة العالم؛ لأنّهم أرادوا ذلك على أساس مبدأ العلّية، فمنهم من قال بأنّ الله هو علّة العلل، ونحا بعضهم منهجًا سوفسطائيًّا وعدّ الذهن علّةً للعلل، في حين أنّ المادّيّين أكّدوا على كون المادّة هي علّة العلل؛ ولكنّهم جميعًا لم يفلحوا في بيان حقيقة العلّة الأولى. بعد ذلك أكّد هيغل على ضرورة الاعتماد على البرهان بغية بيان حقائق العالم، إذ لا فائدة من مبدأ العلّية على هذا الصعيد، فهناك اختلافٌ بين العلّة والمعلول من جهةٍ، وبين الدليل والنتيجة من جهةٍ أخرى؛ وتوضيح ذلك في المثال الآتي: لنفرض أنّ (أ) يساوي (ب)، و (ب) يساوي (ج)، إذًا (أ) يساوي (ج). هذه النتيجة في الواقع لا صلة لها بقانون العلّية، إذ لا (أ) علّةٌ لـ (ب) ولا (ب) علّةٌ لـ (ج)، وكذلك ليست الفرضيّة علّةً للنتيجة، أي إنّها ليست علّةً؛ لأن (أ) يساوي (ج)، إلا أنّ القاعدة ليس لها سوى هذه النتيجة، وهذا هو حكم العقل.

إضافةً إلى ما ذكر فقد قال هيغل إنّ الفلاسفة أخطأوا في الأمور الجزئيّة أيضًا بعد أن تصوّروا إمكانيّة بيانها على أساس قانون العلّية، وهذا يعني أنّ بيان حقيقتها باطلٌ؛ لذا لو سُئل: ما السبب في تجمّد الماء؟ فحسب رأي هذا الفيلسوف وأتباعه ليس من الصواب الإجابة بأنّ انخفاض درجة الحرارة إلى ما دون الصفر هو السبب في ذلك، وعندما نسأل: لِمَ يتجمد الماء عندما تنخفض درجته إلى ما دون الصفر؟ ولِمَ لا يحدث العكس؟ وإن حدث العكس فكيف ستكون حالة الماء؟ هل إنّ انعكاس هذه الحالة يعني حدوث تناقضٍ في الكون؟ ما المشكلة في ما لو انخفضت درجة حرارة الماء إلى ما دون الصفر فتبخّر؟ فالإجابة هنا لا يمكن عدّها استنتاجاتٍ عقليةً بحتةً، بل التجربة أثبتت لنا ذلك، أي إنّنا عرفنا قانون العلّية في هذا الصدد عن طريق التجربة التي هي المعيار، فقد لمسنا بالتجربة أنّ (أ) علّةٌ لـ (ب)، و (ب)

علّةٌ لـ (ج)، وهذه الخصوصيّة لاحظناها في مختلف جوانب حياتنا بشكلٍ متوالٍ ومتواصلٍ، لذلك استنتجنا منها إجاباتنا؛ وحتّى لو حدث عكس ما لاحظناه، لما كانت هناك مشكلةٌ والعقل لا يحكم باستحالة ذلك.

ونقول لمن تبنّى هذه النظريّة: من الخطأ بمكانٍ تصوّر أنّ العلم والتجربة لهما القدرة على بيان حقائق الكون، والواقع أنّهما لم يتمكّنا من ذلك، وغاية الأمر أنّهما وضّحا ذلك الشيء الموجود والمتحقّق بشكلٍ ملموسٍ دون توضيح سبب وجوده ودون بيان السبب في حدوث عكسه. يعتقد هذا الفيلسوف أنّنا بحاجةٍ إلى بيان حقائق الأشياء حينما تكون هناك ضرورةٌ منطقيةٌ، ولكن شريطة أن تكون النتيجة مستبطنةً في الدليل نفسه، بحيث نتوصّل إليها عبر شرحه وتحليله، ومثال ذلك: إذا افترضنا أنّ (أ) يساوي (ب)، و (ب) يساوي (ج)، والنتيجة هي أنّ (أ) يساوي (ج)؛ فهذا لا يعني أنّنا توصّلنا إلى هذه النتيجة عن طريق معرفة قيمة (أ) ثمّ قيمة (ب) ولاحظنا أنّهما متساويان، ومن ثمّ تعرّفنا على قيمة (ج) ولاحظنا أنّها تساوي قيمة كلٍّ من (أ) و (ب)، فتوصّلنا إلى نتيجة أنّ (أ) يساوي (ج) حسب القواعد المنطقيّة. لقد توصّلنا إلى هذه النتيجة لأنّنا لاحظناها هكذا، والمنطق يقتضي أن تكون بهذا الشكل، وقد ادّعى أنّ المبادئ الفلسفيّة التي طرحت في العالم حتّى الآن لا تعتبر فلسفيّةً في واقع الحال لأنّها ترتكز على قانون العلّية، فالعلم فقط هو الذي يجب أن يعتمد على هذا القانون، وذلك من منطلق كونه يذكر تفسيرًا مقتضبًا لحقائق الأشياء، ومن هذا المنطلق فهذا القانون يفيدنا على الصعيد العمليّ فقط، بل إنّ ما نستحصله منه ليس تفسيرًا في الواقع؛ في حين أنّ الفلسفة تهدف إلى بيان حقائق الكون بأسره[1].

وبالنسبة إلى خلقة الكون فقد رأى هيغل عدم ضرورة البحث عن العلّة الفاعلة؛ لأنّ العقل يحكم ببطلان التسلسل، وفي الوقت نفسه يبحث عن العلّة الأولى، وقال:

«حتّى لو عرفنا العلّة الأولى، فإنّ لغز الخلقة يبقى مضمرًا، ومن ثم يبقى السؤال الأساسيّ مطروحًا، وهو: لِمَ أصبحت العلّة الأولى علّةً أولى؟ وإذا أردنا وضع حلٍّ لهذا اللغز، علينا معرفة غاية الوجود أو سببه، فلو عرفنا السبب الذي يحكم به العقل في

[1]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة)، ج 13، ص 194 - 196.

هذا الصدد سوف نقتنع ولا نبحث حينها عن علّةٍ أخرى، ومن البديهيّ أنّ كلّ أمرٍ لا بدّ من أن يكون له تفسيرٌ معقولٌ، إلا أنّ نفس التفسير لا يمكن أن يفسّر».

نقول في نقد هذا الكلام: حسب مبادئ فلسفة أصالة الوجود فإنّ العلّية الموجودة بين الموجودات هي غير العلّية الموجودة بين الماهيّات، لأنّ العلّة طبق هذه المبادئ الفلسفيّة توضّح المعلول، وهذه المسألة مطروحةٌ في أعلى مراتب المعرفة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلّية - اللمّية - التي تعني معرفة المعلول عن طريق علّته، تعدّ أحد أهمّ البراهين، لكنّ هيغل يقول بمعرفة العلّية لكن عبر التجربة فقط، وهذا يعني أنّ التجربة عبارةٌ عن قضيّةٍ وجوديّةٍ وليست ضروريّةً؛ وكلامه هذا صحيحٌ ودقيقٌ ويتناسب مع ما ذهب إليه الحكماء في مبحث اتّحاد العاقل والمعقول. قال بعض العلماء أنّ اللمّية هي مناط علم الخالق تعالى، بمعنى أنّ ذاته المباركة علّةٌ تامّةٌ للكائنات، وهو تعالى له علمٌ بذاته، وبما أنّ هذا العلم هو علّة الكائنات، فالنتيجة أنّه علمٌ بها. هناك من اعترض على هذا الاستدلال وقال: إذا كان العلم هو نفس العلم الحصوليّ والتصوّري، بمعنى أنّه العلم بالماهيّات، فهذا الكلام مردودٌ بداعي أنّ العلم بالماهيّة ليس علمًا بعلّتها، ومن المستحيل أن يكون علم الخالق تعالى تصوّريًا، إذ يترتّب على ذلك كون علمه انفعاليًّا؛ ولكن إذا كان العلم علمًا بالوجودات لا بالماهيّات فهو علمٌ بحقيقة العلّة والمعلول على حدٍّ سواءٍ، وهو بالتالي علمٌ حضوريٌّ؛ لأنّ وجود العلّة يعني وجود المعلول بنحوٍ أتمّ خلافًا للماهيّة التي لا يمكن أن تكون فيها ماهيّة العلّة عين ماهيّة المعلول؛ لأنّ الماهيّات متباينةٌ بالذات. إذًا، العلّية والدليل مقولتان مختلفتان عن بعضهما في جميع الأحوال، ومن المؤكّد أنّ العلّية التجريبيّة والعلم الانفعاليّ هكذا، لكنّ العلّية الوجوديّة ليست كذلك[1].

وقد عجز الذين تصدّوا لشرح آراء فريدريش هيغل وتحليلها عن وضع تبريرات لها والاستدلال على صوابها، إلا أنّنا لو تأمّلناها قليلًا لأدركنا مراده بكلّ وضوحٍ، فإنْ أردنا بيان جوانب هذا الموضوع على أساس مبادئنا الفلسفيّة وبشكلٍ ينسجم مع رأي هيغل أو على أقلّ تقديرٍ بشكلٍ يتقارب معه، فلا بدّ حينئذٍ من الإيمان بالله تعالى بصفته أمرًا يقبله الذهن مباشرةً دون أيّ إجبارٍ. وثمّة اختلافٌ بين الأمر الذي يقبل الذهن لـمّيته بشكلٍ مباشرٍ فيكون

[1]-المصدر السابق، ص 200.

الإقرار به طبيعيًّا، وبين الأمر الذي يقبله بالإجبار لكي يعدّه دليلًا على بطلان ما يقابله، أي إنّه يقبله لأنه لا يمتلك دليلًا يعتمد عليه لإثبات هذا البطلان؛ ومن جهةٍ أخرى عندما يبطل الأمر المقابل بالبرهان، فهذا يعني أنّنا ملزمون بقبول ما يقابله، إذ ليس من الممكن بطلان كلا الأمرين معًا، وحسب القواعد المنطقيّة لا بدّ من الإذعان بوجود أحد النقيضين، وهذا يعني أنّ بطلان أحدهما دليلٌ على وجود الآخر؛ وبطبيعة الحال فإنّ الإقرار بوجود أمرٍ على أساس بطلان نقيضه هو إلزامٌ ذهنيٌّ، لكنّه ليس إقناعًا، وكما هو معلومٌ هناك اختلافٌ واضحٌ بين إجبار الذهن على قبول أمرٍ وبين إقناعه بذلك، ففي كثير من الأحيان يلتزم الإنسان جانب الصمت إزاء أحد الأدلّة المطروحة إلّا أنّ الشكّ في دلالته يبقى كامنًا في باطنه. أراد هيغل مـمّا ذكره التأكيد على ضرورة البحث عن العلّة الأولى والإقرار بوجودها، ولكن بما أنّ الذهن غير قادرٍ على إدراكها بشكلٍ مباشرٍ، فهو يقبلها حذرًا من الوقوع في فخّ التسلسل، ومع ذلك فهو يدرك أنّه لا مفرّ من حدوث هذا التسلسل؛ لذا ليس من الممكن معرفة الفرق بين العلّة الأولى المستغنية عن كلّ علّةٍ أخرى وبين سائر العلل التي هي بحاجةٍ إلى علّةٍ تتقوّم بها.

هذا الكلام يعني أنّنا عاجزون عن فهم السبب الذي جعل العلّة الأولى علّةً أولى، ولكنّنا إن بحثنا عن الغاية سوف ندرك غايةً تكون غائيّتها عين ذاتها، بحيث لا تحتاج إلى غايةٍ أخرى. باعتقادنا هناك مشكلتان فلسفيّتان أسفرتا عن ظهور شكٍّ لدى هيغل وأمثاله بالنسبة إلى العلّة الأولى، وإلى الآن لم تطرح الفلسفة الغربيّة إجابةً شافيةً لهما، إحداهما تتمحور حول موضوع أصالة الوجود، والأخرى ترتبط بالمناط في حاجة المعلول إلى العلّة.

بحثنا الراهن ليس في صدد بيان أصالة الوجود أو الماهيّة، ولكن نشير إلى ذلك بشكلٍ مقتضبٍ ونقول: القول بأصالة الماهيّة هو رأيٌ بدائيٌّ غير دقيقٍ، فعلى أساسه تكون ذات الله تعالى كسائر الذوات التي لها ماهيّةٌ وجوديّةٌ، وهذا الأمر مرفوضٌ جملةً وتفصيلًا، فحتّى القائلين بأصالة الماهيّة أنفسهم لا يرتضون به؛ لأنهم يعدّون ذاته المقدّسة وجودًا محضًا؛ لذا فالأسئلة الآتية تطرح نفسها هنا: ما السبب في حاجة كلّ ذاتٍ إلى علّةٍ وعدم افتقار ذات الله تعالى إلى أيّ علّةٍ؟ لِـمَ ذات الله تعالى واجبة الوجود في حين سائر الذوات ممكنة الوجود؟ أَليس جميعُ الذوات عبارةً عن ماهيّاتٍ عرض عليها الوجود؟ أمّا بالنسبة إلى الرأي القائل

بأصالة الوجود، فالقضية تختلف بالكامل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكيم صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) هو الرائد في طرح هذا المبدأ.

إذًا، ذوات الأشياء استنادًا إلى نظريّة أصالة الماهيّة ليست من سنخ الوجود، ولا بدّ من وجود مصدرٍ يفيض الوجود عليها وهو الذي نعدّه علّةً لها. ولكن استنادًا إلى نظريّة أصالة الوجود فإنّ ذوات الأشياء هي عين وجودها، إذ ليس هناك ذات تحتاج إلى مصدرٍ يفيض الوجود عليها. إذًا، لو اقتضت الضرورة أن تفيض العلّة الخارجيّة أمرًا إلى الشيء، فهذا الفيض في الحقيقة هو ذات الشيء وعين وجوده وليس أمرًا عارضًا مضافًا إلى ذاته. بعد هذا الاستدلال يُطرح السؤال الآتي: هل من الواجب إفاضة الوجود -بما هو وجودٌ- من قبل مصدرٍ آخر؟ إن كانت الإجابة (نعم) سوف يترتّب عليها أنّ الوجود بما هو وجود يكون عين الفيض والارتباط والتعلّق بالغير، وكذلك يكون عين الأثر، ومن ثم فهو متأخّرٌ رتبةً، مـمّا يعني أنّه عين التقيّد. فيا ترى هل إنّ الأمر هكذا حقًّا أو هناك جانبٌ آخر غير ما ذكر؟ للإجابة نقول: حقيقة الوجود في عين اتّصافها بمراتبَ ومظاهرَ مختلفةٍ، هي ليست أكثر من كونها حقيقةً؛ لذا ليس من شأنها بتاتًا أن توجب حاجة الموجود إلى شيءٍ آخر، إذ إنّ معنى الحاجة في الوجود يختلف عن الحاجة في الماهيّة، فالحاجة في الوجود تعني عين النقص والفقر، لذا لو كانت حقيقة الوجود كذلك للزم تعلّقها بحقيقةٍ أخرى غير ذاتها؛ في حين أنّها لا تمتلك تصوّرًا لهذا الغير. من المؤكّد أنّ كلّ شيءٍ مغايرٍ لذات الوجود يعدّ عدمًا أو ماهيّةً اعتباريّةً متناسقةً مع العدم، وعلى هذا الأساس نقول إنّ حقيقة الوجود من حيث كونها حقيقةً للوجود توجب استقلاله واستغناءه عن غيره، كما توجب إطلاقه وعدم تقيّده، فضلًا عن أنّها توجب تجريده عن العدميّة بكلّ صورها، في حين أنّ الحاجة والتقيّد والتعلّق بالغير هي أمورٌ تنسجم مع العدميّة، أي إنّها من إحدى الجهات تنشأ مـمّا هو ليس وجودًا صرفًا بحيث يكون معلولًا لغيره ومتأخّرًا رتبةً عنه.

أمّا الوجود من حيث كونه وجودًا محضًا، فهو يوجب استقلال الموجود واستغناءه عن غيره، وبما في ذلك العلّة؛ في حين أنّ افتراض حاجته إليها يعني عدم كونه حقيقةً للوجود، وهذا معنى صدوره من فيض الذات الإلهيّة المباركة؛ وسوف يترتّب على الأمر الذي يتلقّى الفيض

أنّه يصبح متأخّرًا رتبةً ومفتقرًا إلى المفيض الحقيقيّ. إذًا، استنادًا إلى الرأي القائل بأصالة الوجود تكون النتيجة أنّ الربط بين رأي العقل وحقيقة الوجود يعني أنه تحقّقَ استغناءٌ ورتبةٌ عليا، وهذا يعني أنّ حقيقة الوجود تكافئ الوجوب الذاتيّ، وكما قال هيغل فالصورة المعقولة لحقيقة الوجود هي استغناؤها عن العلّة. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الحاجة إلى العلّة تعني التقيّد والتأخّر في الرتبة عن حقيقة الوجود، وبتعبيرٍ يناسب رأي هيغل نقول إنّ الحاجة للعلّة هي الصورة غير المعقولة للوجود[1].

الله في فلسفة هيغل

فريدريش هيغل يؤمن بوجود إلهٍ يختلف عن الإله الذي يؤمن به المادّيّون وأتباع الأديان السماويّة على حدٍّ سواء، فهو يؤمن بإلهٍ ليس خارجًا عن نطاق هذا العالم ولا يعدّه العلّة الأولى[2]. طبقًا لمبادئ الفلسفة الهيغليّة، فالديالكتيكيّة متقوّمةٌ بذاتها وهي في غنى عن كلّ ما سواها، ومن هذا المنطلق فالإله المطروح فيها ليس علّةً للكون، بل هو فكرةٌ مطلقةٌ ممتزجةٌ مع منظومتها المادّيّة، لذا أصبحت مبادؤها الفلسفيّة إلحاديّةً تنكر الربّ الحقيقيّ، ويمكن القول أنّها تؤمن بمثالٍ مطلقٍ تعدّه إلهًا. النتائج التي توصّل إليها هذا الفيلسوف صحيحةٌ على وفق حساباته ومتبنّياته الخاصّة، إلا أنّ الإشكال الذي يطرح عليه يتمحور حول المقدّمات والأصول التي ارتكز عليها، وأحد الأصول التي ارتكزت منظومته الفكريّة عليها هو أنّه قيّد مهمّة الفلسفة في بيان حقائق الكون لا تعليله، وذلك من منطلق اعتقاده بكون التعليل لا يبيّن شيئًا ولا يقنع أحدًا، وذلك لسببين:

أوّلًا: كلّ شيءٍ في تسلسل علله لا بدّ من أن ينتهي إلى علّة العلل.

ثانيًا: العلّية هي أمرٌ تجريبيٌّ تترتّب عليه أمورٌ وجوديّةٌ من سنخ القضيّة المطلقة العامّة وليست المنطقيّة الضروريّة، والذهن على هذا الأساس يدرك من خلال التجربة بأنّ وجود أمر ما سببٌ لوجود الأمر الكذائيّ أيضًا، وهو بالطبع أمرٌ وجوديٌّ وليس منطقيًّا.

---

[1]-المصدر السابق، ج 1، ص 494 - 499.

[2]-المصدر السابق، ج 13، ص 202.

الإشكال الأوّل الذي يطرح على هذا الرأي هو أنّ التعليل سيصل إلى طريقٍ مسدودٍ في نهاية المطاف، لأنّ علّة العلل تبقى دون توضيحٍ، وثاني إشكالٍ هو أنّ العلّة ليس من شأنها أن تكون موضّحةً في بادئ الأمر، حيث إنّه من الناحية العقليّة ليس هناك فرقٌ بين تبخّر الماء إثر ارتفاع درجة الحرارة أو تجمّده عند انخفاضها، ولكن ثمّة مواضيعُ تعدّ توضيحيّةً في واقع الحال، وتتمثّل في القضايا التي تتطلّب شرحًا وتحليلًا، أي حينما يتمّ استكشاف قضيّةٍ من باطن قضيّةٍ أخرى أو استنتاج مسألةٍ من أحد المواضيع، ففي هذه الحالة يصوغ العقل قضيّةً حقيقيّةً ليست خارجةً عن طبيعة الأمر، وكأنّه يقول: إن أردت للقضيّة أن تتحقّق فلا بدّ من أن تكون كذلك ولا يمكن أن تكون بشكلٍ آخر. هذه القضيّة في الحقيقة هي من سنخ القضايا التحليليّة، واستنادًا إليها وصف أرسطو البرهان بأنّه تحليلٌ وتركيبٌ، إذ إنّ المقدّمات عبارةٌ عن تحليلٍ والنتائج هي التركيب.

هذه المسائل يستنتجها الذهن، أي إن افترضنا أنّ (أ) هو ذات (أ)، فليس من المستحيل حمل (ب) عليه، ومن ناحيةٍ أخرى إن كان (ب) هو ذات (ب) فمن الممكن حمل (ج) عليه، ومن ثم فالمنطق والضرورة يقتضيان حمل (ج) على (أ)، وخلاف هذا الأمر محالٌ؛ ولكن كيف يمكن تطبيق هذه القاعدة على مسألة تبخّر الماء إثر الحرارة، وكيف بإمكاننا إثبات أنّ تجمّده في هذه الحالة مستحيلٌ؟ هذا الأمر في الواقع ليس مستحيلًا بحسب القواعد العقليّة، وهو ما استنتجناه لحدّ الآن، إذ ليست هناك ضرورةٌ توجب تحقّقه.

حينما يتمحور الحديث حول الضرورة المنطقيّة سوف يتبادر إلى الذهن مبدأ الاستغناء عن العلّة، أي إن كان أحد الأشياء موجودًا بالضرورة لا لعلّةٍ، فإنّ افتراضه يكون كافيًا، ذلك لأنّ الذاتيّ لا يُعلّل. مثلًا حينما نقول (الإنسان حيوانٌ)، فإن كان كذلك بالإمكان فهو مفتقرٌ إلى علّةٍ، ولكن بما أنّه كذلك بالضرورة، فهو ليس محتاجًا إلى علّةٍ، وحسب القواعد العقليّة فإنّ العلّية تطرح عندما تكون العلاقة بين الشيئين ممكنةً لا ضروريّةً، وأفضل ما قيل على هذا الصعيد هو كلام العلماء القدامى في مبحث (الجعل)، حيث قالوا: «ما جعلَ اللهُ المشمشةَ مشمشةً ولكن أوجدها»، فالجعل إمّا أن يكون متعلّقًا بالماهيّة أو بالوجود، وهو في كلا الحالتين عبارةٌ عن جعلٍ بسيطٍ، استنادًا إلى ذلك فالجاعل يجعل للإنسان وجودًا لا أن يجعل وجود الإنسان وجودًا؛ ولو تعلّق الجعل بالوجود فهو يتعلّق بالماهيّة عرضيًّا، أي مجازًا. خلاصة

الكلام أنّ الجعل لا يتعلّق بالوجود والماهّية حقيقةً، ومن ثمّ فهما ليسا مجعولين؛ لأنّهما ذاتيّان حسب مبادئ المنطق الإيساغوجي، وكذا هو الحال بالنسبة إلى ذاتيّ البرهان، مثلًا قولنا: (الإنسان ممكن بالضرورة) يعني أنّنا متى ما تصوّرناه سنتصوّر الإمكان ملازمًا لذاته، وحسب القواعد الفلسفيّة فالذاتيّ لا يعلّل[1].

وحدة الذهن والخارج

من الأصول التي يتبنّاها هيغل، وحدة الذهن والخارج - وحدة المعقول والواقع - بمعنى أنّه لا يتّفق معنا حول مبدأ الفصل بينهما، فهو رفض وجود أمورٍ ذهنيّةٍ وأخرى عينيّةٍ من منطلق اعتقاده بأنّ الذهن هو عين الخارج، ومن ثم فالخارج يكون نفس الذهن، أي إنّهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ؛ ولهذا السبب نجد أنّ الذهن البشريّ تكامل على مرّ التاريخ تزامنًا مع تكامل عينه - بدنه -؛ لذا لا يمكن القول إنّ الخارج يكون مقابلًا للذهن[2]. لقد حاول هذا الفيلسوف كسر الحاجز الموجود بين الذهن والخارج، لذلك أكّد على كونهما شيئًا واحدًا لا أمرين مستقلّين عن بعضهما، وأراد إثبات أنّهما عنوانان لحقيقةٍ واحدةٍ[3]، بناءً على هذا فقد رفض القول بكون الذهن شيئًا والخارج شيئًا آخر، إذ إنّ تكامل العالم هو تكامل العلم نفسه، وتكامل العلم هو عين تكامل الفلسفة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الذهن، فدائمًا ما يسير وراء الدليل؛ والعالم المادّيّ - عالم الخارج - أيضًا يجري وراء الدليل. كما نلاحظ فهو يشبّه حركة العالم بحركة الذهن، لذلك يؤكّد على أنّ الذهن وحده لا يستدلّ، بل الاستدلال يحدث أيضًا في الخارج[4]، وهذا يعني أنّ الاستدلال هو الأساس في عالم الذهن والخارج على حدٍّ سواء[5].

طبقًا لمتبنّيات هيغل الفكريّة فكلّ أمرٍ من شأنه أن يُنسب إلى الذهن لا بدّ من أن يُنسب إلى الخارج أيضًا، لذا إن نسبنا الإيجاب إلى الذهن وقلنا إنّه هو الذي يوجب تحقّق الشيء في الخارج، ففي هذه الحالة يجب أن ننسب نفس هذا الأمر إلى الخارج أيضًا ونقول بأنّه

[1]-المصدر السابق، ج 13، ص 884 - 886.

[2]-مرتضى مطهّري، **شناخت در قرآن**(باللغة الفارسيّة)، ص 194.

[3]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار**(باللغة الفارسيّة)، ج 1، ص 501.

[4]-مرتضى مطهّري، **شرح مبسوط منظومة** (باللغة الفارسيّة)، ج 4، ص 280.

[5]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار**(باللغة الفارسيّة)، ج 13، ص 200.

يوجب تحقّق الشيء في الذهن؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الإنكار الذي يقابل الإيجاب، فهو في الذهن والخارج واحدٌ[1].

القضايا التجريبيّة والضروريّة

تطرّق هيغل إلى بيان مجموعة من المسائل الفلسفيّة، وقد أكّد على وجود بعض القضايا التي يمكن عدُّها ضروراتٍ عقليّةً لا يجوز افتراض ما يتضادّ معها مطلقًا، أي لا يمكن تصوّر خلافها بتاتًا، كالقضايا الرياضيّة، التي عدَّها قضايا تحليليّةً. مثلًا يقول علماء الرياضيّات إنّ مجموع زوايا المثلّث يبلغ 180 درجةً أو يساوي زاويتين قائمتين، والعقل يحكم بصحّة هذه القاعدة بالضرورة، أي إنّه لو أراد تصوّر مثلّثٍ، فهو مباشرةً يحكم بأنّ الضرورة تقتضي أن يكون شيئًا مجموع زواياه 180 درجةً من دون أدنى نقصٍ أو زيادةٍ، وكذا هو الحال بالنسبة إلى جميع القضايا المطروحة في المباحث المنطقيّة والفلسفيّة، أي إنّها ضروريّةٌ بأجمعها وليس من الممكن تصوّر أمرٍ يتعارض معها، والأمثلة في هذا المضمار كثيرةٌ لا حصر لها، ومن جملتها استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما؛ ولكن هناك قضايا تجريبيّةٌ لا يضفي لها العقل أيّ ضرورةٍ لدى تصوّره لها، بل يصفها كما استقبلها، فنقول هي كذلك لأنّنا جرّبناها أو شاهدناها بهذا الشكل، والمثال الذي استشهد به هيغل في هذا المجال هو تبخّر الماء، إذ قال إنّ البشريّة في جميع تجاربها أدركت أنّ الماء يتبخّر لدى بلوغه درجة الغليان، ثمّ وصفت هذه الحالة بـ (العلّية)، ونحن نقول إنّ الحرارة هي السبب في تبخّر الماء، كذلك نقول إنّ انخفاض درجة حرارته دون الصفر هي السبب في تجمّده.

من الآراء المعهودة عن هذا الفيلسوف هو عدّه الأمور التجريبيّة قاطبةً خارجةً عن نطاق الضرورات العقليّة، فالإنسان يحكم على ما يشاهد طبقًا لمشاهدته، وعلى هذا الأساس يحكم على كون النار سببًا لتبخّر الماء والبرودة سببًا لتجمّده؛ لأنّه شاهد ذلك منذ ولادته، ولا دخل لعقله في هذه المشاهدة؛ لذلك لو فرضنا أنّه شاهد عكس ذلك، أي تجمّد الماء بالحرارة وتبخّره بالبرودة، لتغيّر حكمه اليوم طبقًا لهذه المشاهدة، وهذا يثبت أنّ العقل لا دخل له في هذا الحكم؛ لأنّ هذه الحالة تعكس قضيّةً موجودةً على أرض الواقع كانت وما زالت موجودةً

[1]-المصدر السابق، ص 542.

بهذه الصورة. كلام هيغل إلى هنا صحيحٌ ولا غبار عليه، وقبل ذلك فالشيخ الرئيس ابن سينا أدرك هذه الحقيقة وأشار إليها في آرائه الفلسفيّة مؤكّدًا على كون التجربة هي المعيار في العلوم الطبيعيّة، لكن لا يمكن استنتاج ضرورةٍ من الضرورات العقليّة على أساسها.

إذًا، ما هو مدى عدّ القوانين الطبيعيّة حسب هذا الرأي؟ هل يمكننا الحكم على القوانين التجريبيّة اعتمادًا على القوانين الفلسفيّة طبقًا لمبدأ العليّة؟ قيل هنا حينما تكون التجربة دليلًا على وجود علاقةٍ بين الأمرين، كما في مثال تبخّر الماء وتجمّده، يمكن البتّ عندئذٍ بوجود عليّةٍ، إذ لولا قانون العلّة والمعلول لما حدث ما حدث، ومن ثم فالعلّة الحقيقيّة لا يمكن استبدال أيّ علّةٍ أخرى بها مطلقًا، ولكنّ البحث يدور هنا حول ما إن كانت هذه العلّة هي نفسها التي ندركها في حواسّنا عن طريق التجربة أو لا، فهذه العلّة غير مؤكّدةٍ الأمر الذي جعل العلوم التجريبيّة تتغيّر بين الفينة والأخرى، فكثيرًا ما تُنسخ بعض القوانين وتُستبدل بها قوانين جديدةٍ، مثلًا حينما شاهد التجريبيّون الحجر وهو يسقط من الأعلى إلى الأسفل قالوا إنّ الجاذبيّة موجودةٌ فيه، وهي التي تسيّره نحو مركز الأرض، وقد توصّلوا إلى رأيهم هذا بعد تجاربَ مضنيةٍ دامت سنينَ مديدةً حتى اتّفقوا على ذلك، ولكن بعد أن جاء إسحاق نيوتن تغيّرت الفكرة وطرحت قاعدةٌ جديدةٌ أكّدت على أنّ الجاذبيّة موجودةٌ في مركز الأرض وهي التي تستقطب الحجر نحوها، وبعد ذلك طرحت النظريّة النسبيّة التي أُعيد النظر فيها إلى القواعد التي طرحت قبل ظهورها.

استنادًا إلى ما ذكر، فالقدر المتيقّن هنا أنّ كلّ ما يحدث لا يخلو من علّةٍ قد تسبّبت في حدوثه، ولكنّ البحث يتمحور حول ما إن كان العلم قادرًا على إدراك هذه العلّة أو لا، إذ لا أحد يعلم ذلك ومن ثم من الخطأ بمكانٍ عدّ كلّ علاقةٍ نتوصّل إليها بأنّها علّةٌ، وحتّى لو تمكّنا من خلال هذه العلاقة من تفسير سبب تحقّق أمرٍ ما، لكن مع ذلك لا يمكن عدّ هذا التفسير علّةً حقيقيّةً، فلا الحرارة علّةٌ حقيقيّةٌ لتبخّر الماء ولا البرودة علّةٌ حقيقيّةٌ لتجمّده، كما أنّ الجاذبيّة الأرضيّة ليست علّةً حقيقيةً لسقوط الحجر من الأعلى إلى الأسفل.

وثمّة اختلافٌ جليٌّ بين القوانين الطبيعيّة وقوانين العليّة، فالإنسان على سبيل المثال لا يمكن أن يبصر النور في الحياة الدنيا حسب القوانين الطبيعيّة إلّا إثر التناكح بين الذكر والأُنثى، والذي يتمّ

فيه تلقيح البويضة بواسطة الحويمن، ولكن هل يمكن القول إنّ هذا القانون هو القانون الأصيل الحاكم بحيث نطلق عليه عنوان قانون العلّية؟ فهل تستحيل ولادة إنسانٍ في غير هذه الحالة؟ أَليس من الممكن نشوء خليّةٍ في رحم المرأة تمتلك القابليّة على أداء وظيفة الخليّة الذكريّة؟ العقل لا يفنّد هذا الافتراض، وإنّما يقول: حتّى اليوم شاهدنا عمليّة الولادة تجري بهذا النحو، ولكن ليس من المستحيل أن تتمّ بنحوٍ آخر، فمن الممكن حدوثها بشكلٍ آخر لم ندرك كُنهه حتّى الآن، وهذا الافتراض لا يقدح بقانون العلّية وإنّما القانون الطبيعيّ هو الذي يتغيّر، وهذا ما يطلق عليه (معجزة)؛ لذلك تمّ تعريف المعجزة بأنّها خرقٌ لنواميس الطبيعة.

نعود مرّةً أخرى إلى ما ذكره هيغل، فقد قال: لو ادّعى أحدٌ النبوّة وقال إنّ معجزتي هي رسم مثلّثٍ يبلغ مجموع زواياه 190 درجةً، فهو كاذبٌ قطعًا؛ لأنّ العقل يحكم باستحالة ذلك، وكما ذكرنا فالمعجزة تعني نقض قوانين الطبيعة لا قوانين العقل الثابتة. كما يجب تكذيبه في ما لو زعم أنّه قادرٌ على فعل شيءٍ دون علّةٍ، لأنّ العقل يحكم باستحالة حدوث شيءٍ من غير علّةٍ، ولكنّ الأمر يختلف في ما لو ادّعى أنّه قادرٌ على فعل أمرٍ يتعارض مع القوانين الطبيعيّة، أي فعل أحد الأمور التي وصفها هيغل بأنّها لا قيمة لها وغاية ما في الأمر أنّنا لاحظناها هكذا، ففي هذه الحالة يمكن تصديقه. إذًا، القوانين العقليّة ذات ماهيّةٍ مطلقةٍ وليست مشروطةً بشروطٍ معيّنةٍ، في حين أنّ القوانين الطبيعيّة مشروطةٌ بذلك، فحينما نقول إنّ مجموع زوايا المثلّث يبلغ 180 درجةً أو مجموع زاويتين قائمتين، تكون النتيجة قطعيّةً ولا مجال لاشتراط أمرٍ آخر فيها بأن يقال إن كان المقدار كذا فالنتيجة تتحقّق، وإذا لم يكن كذا فلا تتحقّق، وذلك لأنّ النتيجة ثابتةٌ عقلًا.

أمّا في القوانين الطبيعيّة، فيمكننا القول مثلًا إنّ قانون الجاذبيّة يقتضي حركة الجسم الأصغر باتّجاه الجسم الأكبر، أي إنّ الأكبر يستقطب الأصغر في ما لو لم يكن هناك مانعٌ؛ فلو وضعنا حاجبًا بينهما حال دون حركة الأوّل نحو الثاني ففي هذه الحالة يتوقّف قانون الجاذبيّة ولا يتحقّق. خلاصة ما ذكر هي أنّ الإنسان عاجزٌ عن استكشاف العلل الحقيقيّة، فهي مكنونةٌ عنه، وإنّما يتمكّن من معرفة بعض العلاقات التي هي في متناول إدراكه، والله عزّ وجلّ وحده قادرٌ على معرفتها جميعًا؛ لأنّه علّة العلل[1].

[1]-مرتضى مطهّري، **تفسير قرآن** (باللغة الفارسيّة)، ج 1 - 2، ص 211 - 215.

نظرةٌ تاريخيّةٌ على النزعة الديالكتيكيّة

اعتمد الفلاسفة قبل عهد سقراط وأفلاطون على مبدأ الجدل في الاستدلالات التي كانت تهدف إلى تفنيد رأي الخصم، أي إنّ المجادل لم يكن يسعى لاستكشاف الحقيقة، بل كان يعتمد على قدرته الجدليّة لإفحام الطرف الآخر بغضّ النظر عمّا إذا كان رأيه صائبًا أم باطلًا، وقد أمست هذه الظاهرة ميزةً للسوفسطائيّين الذين عدّوا جدلهم فنًّا بلاغيًّا وأساسًا للنزاعات اللفظيّة في عين إقرارهم بعدم أهميّة الحقيقة بالنسبة إليهم؛ لأنّ هدفهم هو الظفر على خصمهم مهما كلّف الأمر وبأيّ نحوٍ كان. تغيّرت وجهة مصطلح الجدل في فلسفة سقراط وأفلاطون، حيث اتّصف هذا المصطلح بجانبٍ إيجابيٍّ بعد أن ركّزا جهودهما على كشف الحقيقة وتحصيل اليقين ورفضا مبدأ الجدل في الظفر على الخصم، وأطلقا عليه عنوان (ديالكتيك)، إلّا أنّ أرسطو أعاد إلى هذا المصطلح معناه السابق وعدّه بمعنى الجدل الهادف للغلبة على الخصم، بينما أطلق على البرهان الذي يهدف إلى كشف الحقيقة عنوان (أنالوطيقا)، وبقي هذا العنوان حتّى القرن التاسع عشر وطرح في إطار مصطلحاتٍ أخرى مشابهةٍ.

وفي عهد هيغل (1770 - 1831 م) طرح مبدأ الجدل ضمن مفهومٍ لا يدلّ على الجمع بين الضدّين أو النقيضين؛ إذ اختار لنفسه منطقًا خاصًّا وأسلوبًا معيّنًا بغية منح الفرصة للعقل لكشف الحقائق، فأطلق عليه اصطلاح (ديالكتيك)[1]، وعلى هذا الأساس أقحم مفهوم التناقض فيه؛ لأنّه عدّه شرطًا أساسًا للفكر ولكلّ ما هو موجودٌ، بل رأى أنّه يعمّ الوجود بأسره من فكرٍ وطبيعةٍ[2]. الديالكتيكيّة الهيغليّة يجتمع فيها الضدّان والنقيضان؛ لذا لا بدّ لنا فيها من أخذ مسألتين بعين الاعتبار، هما:

أوّلًا: كلّ شيءٍ يكون موجودًا ومعدومًا في آنٍ واحدٍ.

ثانيًا: التناقض الكامن في الأشياء هو الأساس في حركتها وتكاملها[3].

نظريّة هيغل هذه، في عين كونها فلسفيّةً هي منطقيّةٌ أيضًا، أي إنّها في ضمن بيانها

[1]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة)، ج 6، ص 72.

[2]-المصدر السابق، ص 782؛ مرتضى مطهّري، **علوم اسلامي** (باللغة الفارسيّة)، ج 1، ص 73.

[3]-المصدر السابق، ص 783.

لحقائق الأشياء هي تسلّط الضوء أيضًا على قانون الفكر، لأنّه يرى كلّ أمرٍ ذهنيٍّ واقعيًّا ويرى عكس ذلك صحيحًا، مـمّا يعني اعتقاده بوجود نحوٍ من التطابق بين الذهن وعالم الخارج[1]. الديالكتيك الذي طرحه هذا الفيلسوف يؤكّد على أنّ حركة الأشياء في الذهن وعلى أرض الواقع تقتصر على ثلاث مراحل هي الإيجاب والنفي ونفي النفي (الوجود والعدم والصيرورة)[2]، أي إنّ التغيير يحصل عبر الصراع بين المتناقضات، وهذا الصراع يفرز أمرًا جديدًا يسمى (التركيب)، وهو بدوره يتصارع مع نقيضه.

الهدف الأساس الذي يراد تحقيقة من وراء الفكر الديالكتيكيّ هو تصوير عالم الطبيعة والذي هو في حركةٍ دؤوبة، وكأنّه في غنًى عن كلّ أمرٍ ماورائيٍّ، وهذا الفكر بكلّ تأكيدٍ خاطئٌ ومرتكزٌ على مبادئ فلسفيّةٍ باطلة، فأطروحاته لا أساس لها من الصحّة بتاتًا ولا تنسجم مع المنطق القرآني بوجهٍ[3].

ماهيّة الحركة

الديالكتيكيّة الهيغليّة تبدأ من الوجود، فقد قال إنّنا لو نظرنا إلى الوجود بما هو وجود بحيث نجرّده عن أيّ اعتبارٍ آخر، فهو عدمٌ - وجودٌ عدميٌّ -، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا يرى اختلافًا بين العدم والوجود العدميّ، إذًا، الوجود استنادًا إلى هذا الرأي يعني الإيجاب، والعدم يعني النفي، ومن ثمّ يتركّبان مع بعضهما لينتجا الحركة (الصيرورة)[4].

الصيرورة باعتقاد هيغل ليست وجودًا ولا عدمًا، وإنّما هي تركيبٌ من كلا الأمرين؛ إذ تتجسّد في الحركة التناقضيّة[5]، وعلى هذا الأساس فالحركة هي تركيبٌ من الوجود والعدم[6]، أي إنّها مفهومٌ منتزعٌ من أمرين على نحو الضرورة الذاتيّة المنطقيّة، وهي من سنخ اللازم والملزوم اللذين نعدّهما في مبادئنا الفلسفيّة في غنىً عن الجعل، حيث نقول إنّ العلاقة

---

[1]-المصدر السابق، ص 784.

[2]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة)، ج 6، ص 784. هذا ما يعبرّ عنه بالمثلّث الهيغلّي أو مثلّث الديالكتيك، بمعنى أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة سببه تبدّل الشيء إلى ضدّه، ثمّ هذا الضدّ يتحوّل إلى ضدّه ليحدث التركيب في مرحلة ثالثة. إذًا، المراحل الجدليّة الثلاثة في ديالكتيك هيغل هي: الفكرة، النقيض، التركيب بين الفكرة والنقيض.

[3]-مرتضى مطهّري، **شناخت در قرآن** (باللغة الفارسيّة)، ص 177.

[4]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة)، ج 13، ص 522 - 523.

[5]-المصدر السابق، ص 159.

[6]-مرتضى مطهّري، **فلسفه تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ص 80.

الذاتيّة تعدّ ضروريّةً بنفسها ومستغنيةً عن الجعل؛ لأن الذاتيّ لا يمتلك هويّةً مستقلّةً عن ذاته، وكذلك فإنّ تعدّد الذات والذاتيّ هي تعدّديّةٌ يصوغها الذهن، لذا فالذات والذاتيّ لا اختلاف بينهما في عالم الواقع ونفس الأمر، أي إنّ هويّتهما واحدةٌ[1].

الديالكتيكيّة الجدليّة تقول: الوجود يعني الحركة ولا وجود لأمرين أحدهما طبيعيٌّ والآخر ميتافيزيقيٌّ، كما لا يذهب أتباعها إلى القول بكون الطبيعة تعني الحركة والميتافيزيقا تعني الاستقرار والاستمرار والخلود؛ أي إنّ الوجود في حقيقته يساوي الصيرورة والحركة. وعلى هذا الأساس فالحركة الديالكتيكيّة ليست كسائر الحركات، فهي حركةٌ تعتقد باستحالة الاستقرار والخلود، وكل شيءٍ في الوجود يسير نحو العدم والفناء.

منشأ الحركة

أكّد هيغل على أنّ الحركة ناشئةٌ من التضادّ، وهو لا يريد العلّيّة من هذا المنشأ، بل يقصد أنّ الحركة هي نتيجةٌ للتضادّ وليست معلولةً له، أي إنّنا نستحصلها منه مثلما نستنتج في المسائل الرياضيّة البسيطة نتيجةً واحدةً من شيئين[2].

تفسير الحركة

يعتقد هيغل أنّ الحركة تنشأ من التضادّ الحاصل بين الوجود والعدم، ذلك لأنّ الذهن والخارج برأيه صورتان لشيءٍ واحدٍ؛ وهذا الأمر هو من استنتاج الذهن[3].

العلاقة بين التضادّ والحركة

كما أشرنا آنفًا فقد اعتبر هيغل أنّ الحركة ناشئةً من التضادّ الحاصل بين الوجود والعدم، وعلى هذا الأساس فقد أكّد في مبادئه الفلسفيّة على أنّها نتيجةٌ للتضادّ. إذًا، الحركة عبارةٌ عن حقيقةٍ مستوحاةٍ من التضادّ بين الوجود والعدم؛ لذا لو سألنا: هل إنّ الحركة في الخارج ناشئةٌ من الوجود والعدم؟ سوف يجيب هيغل: نعم، هي كذلك، إذ ليس لدينا ذهنٌ وخارجٌ، فما

[1]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة)، ج 13، ص 892.

[2]-مرتضى مطهّري، **شرح مبسوط منظومة** (باللغة الفارسيّة)، ج 4، ص 280.

[3]-مرتضى مطهّري، **شناخت در قرآن** (باللغة الفارسيّة)، ص 171.

يحدث في عالم الذهن نفسه يقع في عالم الخارج؛ لأنهما من سنخٍ واحدٍ. هذا الاستنتاج بكلّ تأكيدٍ يعدّ خطًأ فادحًا وقع فيه هيغل[1].

نقد نظريّة هيغل

لا شكّ في هشاشة نظريّة هيغل الديالكتيكيّة، ونقول في تفنيدها:

1) من المعلوم أنّ مبدأ الحركة يعدّ أحد الأصول التي طرحت من قبل الفلاسفة القدماء، لذا فإنّ هيغل لم يبتدعه ضمن مفهوم الديالكتيك، إذ قلّما نجد فيلسوفًا أنكره، وأكثر من اشتهر به في العهد الإغريقيّ هو الفيلسوف هرقليطس الذي طرحه واستشهد عليه بأنّه لا يمكن العوم في نهرٍ واحدٍ مرّتين.

2) حينما يقال إنّ التضادّ هو منشأ الحركة، فهذا يعني وجود قابليّتين باطنيتين ساكنتين تتجلّيان على شكل حركةٍ، فعندما تلتقيان تصبحان منشًأ للحركة؛ وبشكلٍ عامٍّ لـمّا يقال إنّ التضادّ هو منشأ الحركة، فالمراد هو كونه منشًأ لحركة المحرّك لا كونه منشًأ للحركة بذاتها[2]. الدور الذي يفيه التضادّ في الكون هو أنّه يحرّك المحرّك[3].

لا ريب في أنّ هذا التضادّ له تأثيرٌ على واقع الحركة، وهذا الكلام ليس جديدًا، بل طرحه القدماء أيضًا، وقد تحدّث صدر المتألّهين عن التضادّ الموجود في الطبيعة قائلًا: «لولا التضادّ لما حدث حادثٌ»، وقال الحكماء أيضًا: «لولا التضادّ ما صحّ الفيض عن المبدأ الجواد»[4]، إذًا لا يمكن إنكار دور التضادّ في الحركة برأي القدماء والمحدثين[5]. بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ وجه الاختلاف في مسألة الحركة بين الفلاسفة المسلمين والغربيّين من أمثال هيغل لا يقتصر فقط على النتيجة التي توصّل إليها الغربيّون والتي زعموا فيها اجتماع النقيضين[6]، بل هناك

---

[1]-المصدر السابق، ص 170.

[2]-المصدر السابق، ص 175.

[3]-المصدر السابق، ص 176.

[4]-المصدر السابق.

[5]-المصدر السابق، ص 177.

[6]-النتيجة التي توصّل إليها هيغل من مسألة تكافؤ الوجود والعدم في الحركة هي عدم استحالة اجتماع النقيضين، ذلك لأنّ الوجود والعدم اللذين يتّصفان بالتناقض قد اجتمعا مع بعضهما وأوجدا الحركة (الصيرورة).

اختلافٌ جذريٌّ بينهم في الأصل الفلسفيّ للموضوع، على الرغم من اتّفاقهما في ظاهر الحال على تكافؤ الوجود والعدم في الحركة[1].

الحركة الهوهويّة (الكثرة الغيريّة)

تبنّى الفيلسوف فريدريش هيغل أصولًا فلسفيّةً تفرّد بها عمّن سبقه من الفلاسفة الغربيّين، وعلى هذا الأساس ركّب بين الوجود والعدم، واستنتج منهما الصيرورة، إذ قال إنّهما ينطبقان على الخارج، أي إنّ حقيقة الوجود تتركّب مع حقيقة العدم لتنتجا الصيرورة؛ ولكن بما أنّ القدماء كانوا يعتقدون بكون الأشياء مستقرّةً، فقد ذهبوا إلى القول بالهوهويّة، بمعنى أنّ الشيء هو هو. على أساس مبدأ الثبات والاستقرار، فكلّ شيءٍ يبقى على حاله ويحتفظ بهوهويّته، ولكنّ الأمر ليس كذلك حسب مبدأ الحركة، فكلّ شيءٍ لا يبقى على حاله ولا يحتفظ بهوهويّته، لأنّ عدم الثبات يعني التغيّر في كلّ لحظةٍ والتغيّر بالطبع يعني حدوث غيريّةٍ. ذات الحركة هي ذات التغيّر؛ لذلك عرّفها بعضهم بالغيريّة؛ لأنّ الشيء لا يبقى بنفسه دائمًا وذاته تتبدّل باستمرارٍ ما دامت الحركة مستمرّةً، وبغضّ النظر عن صحّة هذا الرأي أو سقمه، لكنّ تفسيره صحيحٌ؛ لأنّ الحركة هي التغيّر والتحوّل المتواصل حقًّا. إذًا، كما أنّ اجتماع النقيضين محالٌ على أساس مبدأ الحركة، كذلك الهوهويّة مستحيلةٌ؛ إذ يحلّ محلّها مبدأ الغيريّة، ومن ثم يبطل الرأي القائل بالثبات واستحالة اجتماع النقيضين، وينتفي أصل الهوهويّة الثابتة.

أصحاب هذا الرأي عدّوا مبدأ الثبات ميتافيزيقيًّا، وزعموا أنّ هذا النمط الفكريّ يرى الأشياء ثابتةً ومن هذا المنطلق أكّدوا على استحالة اجتماع النقيضين، وقالوا بزوال الهوهويّة. ذكرنا آنفًا أنّ الحقيقة ليست كما يدّعي هؤلاء، فجميع استدلالاتهم غير تامّةٍ، إذ لم يكن الفكر الفلسفيّ القديم يؤكّد على الثبات، وأرسطو نفسه أكّد على مبدأ الحركة في أربع مقولاتٍ من مقولاته المعروفة، فقد قسّم الأشياء إلى ساكنةٍ ومتحرّكةٍ، وهذا يعني أنّه لم يكن يعتقد بسكون جميع الأشياء.

وبعد أرسطو طرح الفلاسفة هذا المبدأ على نطاقٍ أوسع، حيث اعتبروا أن لا شيء في

[1]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة)، ج 13، ص 171.

الطبيعة ساكنٌ، وأنّ كلّ ما فيها متحرّكٌ، وعندما طرحت نظريّة الحركة الجوهريّة وُضع تفسيرٌ لمسألة الصيرورة التي هي ذات الحركة، ولكنّه يختلف عمّا طرحه الفلاسفة الغربيّون؛ لارتكازه على أصالة الوجود لا الماهيّة، وذلك كما يأتي: الوجود بذاته إمّا ثابتٌ وإمّا سيّالٌ، والسيّال هو الحركة التي هي مرتبةٌ من مراتب الوجود، وليست تركيبًا من الوجود والعدم، فهي عين السيلان وليست ذاتًا ثبت لها السيلان.

الهوهويّة في الحقيقة ترتكز على مبدأ الوحدة؛ لذلك عُدّت من لواحقها في المباحث الفلسفيّة، فالعنوان السائد في المواضيع الفلسفيّة هو (في لواحق الوحدة من الهوهويّة وأقسامها)، ولإثبات القضيّة نقول: إمّا أن تكون هناك وحدةٌ أو لا، فإن لم تكن موجودةً، سوف لا تكون هناك كثرةٌ؛ لأنّ الكثرة تعني اجتماع وحداتٍ مع بعضها، والكثير هو اجتماع أكثر من واحدٍ. ونقول أيضًا: لو كانت الوحدة باطلةً، فمن الأولى أن تكون الكثرة باطلةً أيضًا، وإن لم تكن هناك وحدةٌ لانعدمت الأشياء من الكون؛ لأنّ الوجود مساوقٌ للوحدة ولا يمكن أن ينفكّ عنها مطلقًا كما سنثبت لاحقًا، أي لا يمكننا نفي الوجود وإثبات الوحدة في آنٍ واحدٍ، إذ لا يمكن القول إنّ كذا أمرًا له وجودٌ حقيقيٌّ لكنّه لا يتّصف بالوحدة. إذًا، متى ما انعدمت الوحدة فالوجود قطعًا يكون معدومًا، ولا فرق في ذلك بين كونها بهذه الأوصاف التي أشرنا إليها، أو أنّها تعني الاتّحاد المطروح في مبحث الحمل الذي له مفهومان؛ فالنتيجة في جميع هذه الأحوال واحدةٌ، وعلى هذا الأساس إن زالت الوحدة ستزول الهوهويّة إثْرَها، فما دام (هو) غير موجودٍ فلا وجود لهويّته. وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحركة، ففي كلّ حركةٍ لا بدّ من أن توجد وحدةٌ متواصلةٌ تدوم معها خلال جميع مراحل حركتها منذ لحظة انطلاقها وحتّى نهايتها ويصطلح عليها عنوان (حركةٌ توسّطيةٌ)، وبيانها هو: لو تحرّك شيءٌ من نقطةٍ محدّدةٍ نحو نقطةٍ أخرى، فحتّى وإن كان في كلّ لحظةٍ يتحرّك فيها فهو ليس كما كان في اللحظة السابقة، لكنّه خلال هذه الحركة هو عبارةٌ عن شيءٍ متذبذبٍ يتحرّك في هذا المسير، أي إنّ حركته من لحظةٍ إلى أخرى ليست من سنخ الوجود والعدم. إذا تحرّك شيءٌ من نقطةٍ إلى أخرى ولو افترضنا أنّه في كلّ آنٍ يكون في نقطةٍ معيّنةٍ، فهذا لا يعني أنّه ينتقل من مكانٍ إلى آخر على شكل طفرةٍ زمنيّةٍ رغم عدم صواب افتراض كون (آن) أصغر وحدةٍ زمنيّةٍ، حيث لا يمكن تعيين آنٍ زمنيٍّ لمسير الحركة، لذا لا يصحّ تصوّر أنّه في هذا الـ (آن) كان هنا وبعد

ذلك انعدم ليظهر في (آن) آخر من جديدٍ بحيث تستمرّ حركته بهذا النمط، بل إنّ الحركة هي أمرٌ واحدٌ سيّالٌ.

وثمّة مسألةٌ تحظى بأهمّيّة بالغةٍ في مبحث الحركة، وهي أنّ الشيء حينما يكون متحرّكًا بحيث يصبح في كلّ آنٍ في نقطةٍ معيّنةٍ، فهل إنّ هذه الآنات والنقاط هي انتزاعاتٌ ذهنيّةٌ أم لا؟ أي هل إنّ الذهن يفترض بعض النقاط للجسم أو أنّه يفترض نقاطًا منتظمةً في خطٍّ معيّنٍ رغم عدم وجود هكذا شيء في الحقيقة؟ فهل إنّ ذهننا يتصوّر الآنات الزمانيّة والنقاط المكانيّة على طول مسير الحركة رغم كونها غير موجودةٍ في عالم الواقع من منطلق عدّه الحركة وجودًا متّصلًا سيّالًا؟ إذا كان الأمر كذلك، فالوحدة متحقّقةٌ من بداية الحركة حتّى نهايتها، وكما أنّ الخطّ عبارةٌ عن وحدةٍ واحدةٍ يقوم ذهننا بتجزئتها إلى نقاطٍ، فالحركة هي الأخرى وحدةٌ متّصلةٌ سيّالةٌ وليست لها أجزاءٌ منفصلةٌ، وذهننا هو الذي يتصوّر هذه الأجزاء الافتراضيّة، إذًا لا شكّ في أنّ كلّ حركةٍ هي وحدةٌ حقيقيّةٌ في عين كثرتها؛ لأنّ الذهن هو الذي يعدّ لها الكثرة.

وفي مقابل هذا الرأي هناك من قسّم الحركة إلى عدّة مراحل، إذ قيل إنّ الذهن حينما يفرض نقطةً مكانيّةً محدّدةً في كلّ آنٍ من الحركة، فهذا يعني تعدّد الوجودات أثناءها، بمعنى أنّ الوجود في النقطة الأولى يختلف عن الوجود في النقطة الثانية، ومن ثم فإنّ الوجودين في النقطتين الأولى والثانية يختلفان عن الوجود في النقطة الثالثة، أي لدينا في هذه الحالة ثلاثة وجوداتٍ، وبما أنّ فرض المحال ليس محالًا؛ لذلك نفترض وجود ثلاث نقاطٍ مكانيّةٍ وثلاث نقاطٍ زمانيّةٍ وثلاثة وجوداتٍ لا وحدة بينها، أي إنّ الوجود الأوّل يزول ثمّ يحلّ الثاني محلّه وبعد ذلك يحلّ الوجود الثالث بدلًا عنهما من دون أن يوجد ارتباطٌ بينهما، ممّا يعني عدم وجود أيّ حملٍ بين هذه المراتب الثلاثة لانتفاء الوحدة بينها، وكأنّها قطعٌ من الطابوق المرتّبة إلى جانب بعضها، ولكلّ واحدةٍ منها وجودها الخاصّ بها. أصحاب هذا الرأي قالوا إنّنا لو قمنا بتحليل واقع الحركة وتعمّقنا فيها لوجدناها بهذه الهيئة، إذ ليس لدينا شيءٌ متّصلٌ سيّالٌ، لذا ليس من شأنها بتاتًا أن تكون وحدةً متّصلةً، فمن تصوّرها كذلك فهو مخطئٌ كما أخطأ الذي تصوّر أن الجسم واحدٌ، في حين أنّه مكوّنٌ من أجزاءٍ منفصلة وما تراه العين من وحدةٍ فيه يعدّ خطأً؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحركة، فمن قال بوحدتها مخطئٌ لأنّ الوجودات فيها

متواليةٌ ومتراصفةٌ إلى جانب بعضها، إذًا النظريّة الأولى التي وصفت الحركة بكونها ارتباطًا وسيلانًا واحدًا، تفنّد ما ذهب إليه أصحاب نظريّة الذين عدّوها غيريّةً، لأنّ الحركة عبارةٌ عن وحدةٍ حقيقيّةٍ في عين غيريّتها، بل إنّ هذه الغيريّة اعتباريّةٌ وليست حقيقيّةً.

من جهة أخرى فإنّه لا يمكن نفي الهوهويّة عن الحركة حتّى إذا قلنا إنّها مركّبةٌ من أجزاء لا تتجزّأ باعتبار أنّ المكان هو مجموع الأجزاء المكانيّة التي لا تتجزّأ - طبعًا الأجزاء الكلاميّة لا تتجزّأ وليس لها بُعدٌ، إلّا الأجزاء الديموقريطيسيّة التي لا تتجزّأ - وباعتبار أنّ الزمان هو مجموع الأجزاء الزمانيّة التي لا تتجزّأ، ولا تنتفي كذلك حتّى وإن قلنا إنّها مجموع الأكوان التي لا تتجزّأ إلى (قبل) و(بعد)، وفي كلّ لحظةٍ زمنيّةٍ لها كونٌ خاصٌّ في نقطةٍ خاصّةٍ. صحيحٌ أنّه لا توجد هوهويّةٌ بين المراتب بداعي أنّ كلّ مرتبةٍ تختلف عن الأخرى، ولكن مع ذلك فكلّ مرتبةٍ لها هوهويّتها الخاصّة بها.

خلاصة الكلام هي أنّنا حتّى وإن فسّرنا الحركة تفسيرًا خاطئًا، لكن ليس من الممكن بتاتًا تفنيد أصل الهوهويّة التي تعني أنّ كلّ كونٍ يبقى نفسه حينما يحلّ في كونه الآخر؛ إذ لا يصحّ القول إنّ الشيء ليس نفسه، ومن ثمّ لا مناص من القول إنّ سلب الشيء عن نفسه محالٌ والهوهويّة تبقى أصلًا متعارفًا وصائبًا[1].

التأثير المتبادل

التأثير المتبادل بين الأشياء هو مبدأ يعبّر عنه أحيانًا بالترابط، ولو ألقينا نظرةً على هذا المبدأ في معناه الأوّليّ، فسوف يتبادر إلى أذهاننا السؤال الآتي: هل إنّ أجزاء عالمنا منفكّةٌ عن بعضها أم لا؟ مثلًا فيه إنسانٌ وأرضٌ وماءٌ وهواءٌ وإلخ، فهل إنّ كلّ واحدٍ من هذه الأشياء مستقلٌّ عن غيره أم أنّه مرتبطٌ معه بحيث يكون العالم شبيهًا بالماكنة العظيمة المكوّنة من أجزاءٍ مرتبطةٍ مع بعضها البعض ونحن البشر جزءٌ منها؟ فإن أخذنا بنظر الاعتبار هذه الماكنة العظيمة المكوّنة من مليارات الأعضاء الصغيرة - الأجزاء - فالإنسان فيها عبارةٌ عن جزءٍ صغيرٍ وكأنّه خليةٌ في بدنٍ كبيرٍ. مسألة الترابط ليست جديدةً في الأوساط الفلسفيّة، فقد كانت

[1]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار**(باللغة الفارسيّة)، ص 476 - 479.

مطروحةً بين العلماء على مرّ العصور ولا سيّما بين الذين يعدّون الكون إنسانًا كبيرًا بقولهم إنّ أجزاء هذا العالم تناظر خلايا بدن الإنسان التي تبدو في ظاهر الحال أنّها مستقلّةٌ لكنّها في الواقع جزءٌ لا يتجزّأ منه، فكلّ إنسانٍ حتّى وإن استقلّ في وجوده، إلّا أنّه جزءٌ من هذا العالم، وكذا هو الحال بالنسبة إلى جميع الكائنات من ملائكةٍ وعقولٍ مجرّدةٍ وموجوداتٍ لا يحصي عددها إلا الله سبحانه وتعالى. فهذا الكون العظيم بمادّياته ومجرّداته في السماوات والأرض بمثابة بدنٍ واحدٍ، وهذا الترابط ذهب إليه سائر العلماء أيضًا، لكنّ هذه الحقيقة طرحت في الفكر الديالكتيكيّ بصيغةٍ أخرى، فأصحاب هذا الفكر لا يقولون فقط بارتباط الأشياء مع بعضها كارتباط أجزاء الآلة الواحدة أو البدن الواحد، وإنّما يذهبون إلى أبعد من ذلك ويؤكّدون على أنّه أوثق من ذلك بكثيرٍ، وأحيانًا يتجاوزون هذا الحدّ أيضًا كما فعل فريدريش هيغل الذي عدّ الأشياء عين الترابط مع بعضها، لا أنّ كلّ واحدٍ منها مرتبطٌ بالآخر، وهذا يعني أنّنا لو جرّدناها عن الترابط لزالت من الوجود ولم يبق منها شيءٌ، فماهيّة (أنا) هي عبارةٌ عن سلسلة ارتباطها بالكائنات الأخرى سواءً في الماضي أو الحاضر، لذا لو تمّ تجريدها عن ذلك سوف لا يبقى لها معنًى، فكلّ معناها يكمن في ارتباطها مع غيرها، وعلى هذا الأساس تكون جميع الأشياء مرتبطةً ببيئتها. وعلى هذا الأساس ليس هناك أيّ أمرٍ مطلقٍ في الكون، وكلّ شيءٍ ننقله من بيئته إلى بيئةٍ أخرى سوف تتغيّر ماهيّته، وهذا يعني عدم وجود شيءٍ مستقلٍّ في الكون، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الدين، فهو مرتبطٌ بالظروف البيئيّة والزمانيّة ومعلولٌ لها بحيث لا يمكن تصوّره في إطارٍ آخر[1].

التضادّ

الفكر الجدليّ الديالكتيكيّ يقوم على مبدأ التضادّ، وقد أكّد هيغل على أنّ محور هذه النزعة الفكريّة هو أنّ الأضداد تنشأ من باطن بعضها، بمعنى أنّ كلّ شيءٍ يستبطن ضدّه، إذ قال:

«كلّ شيءٍ يريد نقض نفسه ونقيضه يريد ذلك أيضًا؛ لذا فهما لا يجتمعان مع بعضهما، وهذا التناقض لا يُحلّ إلا بطرفه الثالث الذي له قدرة على جمع هذين النقيضين ليظهر من باطنهما».

---

[1]-مرتضى مطهّري، **شناخت در قرآن** (باللغة الفارسيّة)، ص 153 - 154.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود نوعين من التضادّ، أحدهما تضادٌّ يستحيل الجمع بين طرفيه في شيءٍ واحدٍ، وتعريفه مذكورٌ في علم المنطق، والآخر تضادٌّ يعني اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ لكنّهما في تنافرٍ متواصلٍ، أي أنّ اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ ليس مستحيلًا. المتضادّان حسب المعنى الأوّل لا يمكن أن يجتمعا في شيءٍ واحدٍ بتاتًا؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما يعني عدم الآخر، فكرويّة الدائرة تجعل من المستحيل لها أن تتّصف بالتضليع، فمن المحال تصوّر شيءٍ دائريٍّ - مربّعٍ في آنٍ واحدٍ، فعندما توجد الدائرة ينعدم المربّع والعكس صحيحٌ. إذًا هذا النمط من التضادّ لا يمكن تسويغه حسب تعريف الديالكتيكيّين. أمّا بالمعنى الثاني، فهو كما ذكرنا يعني اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ، لكنّهما متنافران وفي صراعٍ متواصلٍ وكأنّهما عدوّان متناحران؛ وبه توصف العناصر الطبيعيّة لتضادّها مع بعضها، وكأنّها تتنازع في ما بينها إثر اختلافها وعدم اتّساقها. هذا التضادّ في الحقيقة مقبولٌ لدى قاطبة العلماء، كما أنّ الإمام عليّ (عليه السلام) أشار إليه ضمن إحدى خطبه في نهج البلاغة، ناهيك عن أنّ سائر الأئمّة (عليهم السلام) أشاروا إليه أيضًا، كما أنّ الفلاسفة الذين قالوا باستحالة اجتماع الضدّين قد ذهبوا إليه أيضًا.

أمّا في مبادئ الفكر الجدليّ الديالكتيكيّ، فقد طرح بمعنى خاصّ فحواه أنّ كلّ شيءٍ لا بدّ من أن يستبطن قابليّةً مضادّةً لذاته ولها القدرة على محوه من الوجود، وكما قال هيغل فهو يستبطن سبب نقضه، وهذه القاعدة برأيه ورأي أتباعه جاريةٌ في جميع الكائنات من دون استثناءٍ، فالموت على سبيل المثال لا يستبطن الهلاك في باطنه، ومن ثم فإنّ هذا التضادّ الذاتيّ هو السبب في الحركة. إذًا التضادّ هو علّة الحركة، ولولاه لما حدثت، فهي حصيلة نقض الشيء لذاته، وفي المرحلة الآتية يُحدث تركيبًا بين الحالتين السابقة واللاحقة، وبعد أن يتغلّب العامل الجديد على سابقه ويدحضه سوف ينشأ عاملٌ ثالثٌ مركّبٌ من الحالتين الأولى والثانية لتبدأ مرحلة التكامل، وعلى أساس هذه القاعدة يحدث التكامل في الكون.

وبعد أن طرح الماركسيّون هذه القاعدة ادّعوا أنّهم اكتشفوا علّة الحركة، وزعموا أنّهم فنّدوا بها آراء الفلاسفة المتديّنين. النظريّة الدينيّة أكّدت على التغيّر والحركة في الكون باعتبار أنّه مدبّرٌ من لدن حكيمٍ عليمٍ، أي هناك علّةٌ محرّكةٌ توجد الحركة والتغيير في

الكائنات، وهي ليست سوى البارئ الخالق جلّ شأنه، وبرهان المحرّك الأوّل الذي طرحه الحكيم أرسطو أكّد على هذه الحقيقة، كما أنّ تعاليمنا الإسلاميّة استندت إلى هذا التعليل، إذ جاء في الذكر الحكيم قولى تعالى: (وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَبًا قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغًا قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)[1]، فحوى هذه الآيات هو أنّ كلّ شيءٍ في الكون متحرّكٌ ومتغيّرٌ ومصيره إلى الأفول، وهذا دليلٌ على وجود ما هو غير متحرّكٍ ولا متغيّرٍ ولا آفلٍ، وهو ليس سوى الربّ العظيم تبارك وتعالى.

في المقابل يقول أتباع المذهب المادّيّ الديالكتيكيّ إنّ محور البحث هو حاجة الحركة إلى محرّكٍ، ويدّعون أنّهم تمكّنوا من كشف هذا المحرّك - العلّة - في باطن الأشياء، وهو التضادّ الموجود فيها، وعلى هذا الأساس فالمحرّك طبيعيٌّ وليست هناك ضرورةٌ للبحث عنه في القضايا الماورائيّة - الميتافيزيقيّة - لأن الحركة في الطبيعة متقوّمةً بذاتها، لذا لا حاجة للسعي بحثًا وراء محرّكٍ آخر[2].

والخطأ الذي وقع فيه هيغل هو عدّه العلاقة بين الضدّين على صعيد الشرّ في الكون من سنخ التضادّ المنطقيّ الذي يقضي باستحالة اجتماعهما، وبرأي حكمائنا فإنّ كلّ شيءٍ لا بدّ من أن يكون مركّبًا من عناصر عدّةٍ متنافرةٍ في ما بينها لكنّها في النهاية بعد شدٍّ وجذبٍ تنسجم مع بعضها، وسبب هذا التضادّ باعتقادهم هو أنّ طبيعة كلّ عنصرٍ تكون متضادّةً مع طبيعة العنصر الآخر، فالماء على سبيل المثال طبيعته باردةٌ رطبةٌ، في حين أنّ النار ذات طبيعةٍ حارّةٍ وجافّةٍ، وهذه العناصر حينما تتركّب في ما بينها خلال ظروفٍ معيّنةٍ سوف تؤثّر على بعضها، فينقل كلّ واحدٍ منها خصوصيّته إلى الآخر ليحدث شدٌّ وجذبٌ في ما بينها إلى أن تتحقّق حالة اتّزانٍ واستقرارٍ نسبيٍّ، وهو ما عبّر عنه القدماء بـ (المزاج) الذي لا يمثّل هذه العناصر كلًّا على حدةٍ، إلا أنّه يعمّها

[1]-سورة الأنعام، الآيات 75 إلى 79.

[2]-مرتضى مطهّري، **شناخت در قرآن** (باللغة الفارسيّة)، ص 149 - 152.

جميعًا. عندما ينتج مزاجٌ جديدٌ تستعدّ طبيعة الشيء لقبول صورةٍ جديدةٍ، فيتولّد مركّبٌ جديدٌ إثر ذلك. إذًا، الأمور المركّبة ناشئةٌ من تضادٍّ العناصر الذي يعني تنافرها ومن ثمّ انسجامها مع بعضها، وبكلّ تأكيدٍ هناك بونٌ شاسعٌ بين هذا الرأي وبين مبدأ التناقض الديالكتيكيّ"[1].

الوجود

من النظريّات التي طرحها هيغل هي نفي (الوجود المحض) جملةً وتفصيلًا، وذلك من منطلق اعتقاده بكون كلّ وجودٍ إنّما ينشأ إثر تركيبه مع العدم، بمعنى أنّ الوجود والعدم يجتمعان مع بعضهما ليتمخّض عنهما الوجود الطبيعيّ، في حين أنّ الفلاسفة المسلمين من أمثال صدر المتألّهين الذي قال بأصالة الوجود، يؤكّدون على أنّ الوجود المحض هو الحقيقة بعينها وسائر الوجودات مترتّبةٌ عليه، فهو الذي يعيّنها ويقدّر لها الوجود، وعلى هذا الأساس فهو ذو مراتبَ تنازليةٍ، حيث يتدرّج حتّى يصل إلى وجودٍ ضعيفٍ، وهذا التدرّج عبارةٌ عن تشخّصٍ سيّالٍ يتواكب مع العدم ليظهر بشكل صيرورةٍ؛ وهذا الرأي يتعارض مع رأي هيغل بالكامل[2].

انسجام المتناقضات

كما أشرنا في المباحث السابقة فإنّ فريدريش هيغل يعدّ أبرز الفلاسفة الذين طرحوا مبدأ التضادّ في الفلسفة الغربيّة بحيث أصبح الفكر الجدليّ الديالكتيكيّ يعرف بمبادئه الثلاثة التي أُطلق عليها المثلّث الهيغليّ أو مثلّث الديالكتيك، بمعنى أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة ناشئٌ من تبدّل الشيء إلى ضدّه، ثمّ هذا الضدّ إلى ضدّه، فيحدث التركيب في مرحلةٍ ثالثةٍ (فكرة - نقيض - تركيبٌ بين الفكرة والنقيض). الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة الذين سبقوا هيغل طرحوا هذه النظريّة، لكنّ تفسيره لها يختلف عمّا ذكروا، فهو فسّرها في إطار نشوءٍ وانسجامٍ بين المتناقضات، لذلك أصبح هو أوّل من أقحم مبدأ التناقض في الفكر الديالكتيكيّ، ومن ثم عُدّ مؤسّسًا للديالكتيك الحديث[3].

---

[1]-مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة)، ج 13، ص 867.

[2]-المصدر السابق، ص 172.

[3]-المصدر السابق، ص 158.

على الرغم من اعتقاد الفلاسفة المسلمين بامتزاج الوجود مع العدم في عالم الطبيعة، إلا أنّهم في الوقت نفسه يؤكّدون على استحالة اجتماع النقيضين، لدرجة أنّهم عدّوا هذا الرأي أصلًا ثابتًا وقضيةً لا نقاش فيها، إلّا أنّ ثمّة اختلافًا كبيرًا بين قاعدة امتناع اجتماع النقيضين وبين مبدأ اتّحاد الوجود والعدم في الطبيعة والذي يعدّ من مقوّمات الصيرورة، أي من مقوّمات الوجود السيّال المتدرّج، لذا من الخطأ بمكانٍ تطبيق الأمرين على بعضهما، ولكنّ هذا الخطأ وقع فيه هيغل ومَن حذا حذوه، فهو لم يميّز بين اعتبارات العدم المتعدّدة، أي إنّه لم يدرك المعنى الذهنيّ له[1].

ليس من شأن العدم أن يتّصف بالوجود على أرض الواقع باعتباره نقيضًا له؛ لذا لا يمكن تصوّر حدوث انسجامٍ واتّحادٍ في ما بينهما، ولكن حسب عدّه في الخارج - في نفس الأمر - فهو متّحدٌ مع الوجود وليس نقيضًا له. بناءً على ذلك، أخطأ هيغل وأتباعه حينما قالوا إنّ اتّحاد الوجود والعدم في (الصيرورة) هو من سنخ اجتماع النقيضين واتّحادهما مع بعضهما، فهذه الصيرورة تنقض مبدأ امتناع اجتماعهما ما يعني نجاح النظريّة الديالكتيكيّة الحديثة في تفنيد قاعدة امتناع اجتماع النقيضين. هذه الزلّة الفكريّة ناشئةٌ من عدم الاكتراث بالمفهوم الحقيقيّ للموضوع وعدم الالتفات إلى مختلف اعتبارات العدم[2].

ولا ريب في أنّ كلّ من يدرك المفهوم الصحيح لمبدأ استحالة اجتماع النقيضين لا يمكنه بتاتًا تصوّر اجتماعهما؛ لذا يمكن عدّ ما تبنّاه المادّيّون الجدليّون ضربًا من المزاح العلميّ، وقد يكون ناشئًا من التعطّش الشديد لطرح مبانٍ جديدةٍ وابتكار آراء لم يطرحها السلف. هذه القاعدة العقليّة الثابتة بين العقلاء والفلاسفة مطروحةٌ أيضًا بين العلماء والمفكّرين بمختلف مشاربهم وتوجّهاتهم الفكريّة، وحتّى بين العرفاء والشعراء الذين سبقوا هيغل رغم تبنّيهم للفكر الديالكتيكيّ؛ إذ أدركوا عدم إمكانيّة اجتماع الوجود والعدم مع بعضهما؛ لأنهما أمران متناقضان، وهيغل نفسه أدرك هذه الحقيقة وأقرّ بأنّ النقائض التي قال بإمكانية اجتماعها تختلف عن تلك النقائض التي ترفض العقول اجتماعها. يقول المفكّر الفرنسي بول فولكي في مقالته (ديالكتيك هيغل والتناقض):

---

[1]-المصدر السابق، ص 164.

[2]-المصدر السابق، ص 169.

«باعتقاد هيغل فإنّ فكرة المثال المطلق تتّسم بصورةٍ واقعيّةٍ في الطبيعة والذهن على أساس مبدأ التناقض المطروح في المنهج الديالكتيكيّ، ولكن لا بدّ لنا من الالتفات إلى أنّ ديالكتيك هيغل لا ينفي استحالة اجتماع النقيضين بالكامل، وبذلك فهو لا يختلف عن الفكر الديالكتيكيّ القديم الذي كان متقوّمًا على مبدأ استحالة اجتماعهما... وعلى الرغم من أنّه طرح آراء تختلف عن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، لكنّه في باطنه يؤمن بهذا المبدأ حاله حال كلّ إنسانٍ آخر».

كما قال في مقالةٍ أخرى دوّنها تحت عنوان (ما بعد الطبيعة):

«هيغل نفسه وخلافًا لما يُنسب إليه، كان يعتقد باستحالة اجتماع النقيضين، لأنّ رأيه الذي أكّد فيه على إمكانيّة اجتماعهما وانتفائهما ناظرٌ إلى التناقض الظاهريّ لا الواقعيّ. لقد أكّد هذا المفكّر على أنّ كلّ أمرٍ يتصوّره الإنسان حقيقيًّا فهو حقيقيٌّ بالفعل، ويبقى هكذا دائمًا ويتجلّى في التركيبات اللاحقة، لذا فالتطوّر الفكريّ إنّما يقتصر على عدم قبول المبادئ العلميّة التي يكون خطؤها ثابتًا».

الاختلاف بين الفلاسفة المسلمين والغربيّين من أمثال فريدريش هيغل حول مسألة الصيرورة لا يقتصر فقط على النتيجة التي طرحها الغربيّون على أساس تجويز اجتماع النقيضين، بل ثمّة اختلافٌ بنيويٌّ، فحتّى وإن اتّفقا في ظاهر الحال على أنّ الصيرورة هي نتيجةٌ لاجتماع الوجود مع العدم، لكنّ المبدأ مختلفٌ في الأمرين والفكرة ليست على حدٍّ سواءٍ.

ندوة:

«حوار بين هيغل والفلاسفة المسلمين»

أقيمت يوم الاثنين 1397/09/22 هجريّ شمسيّ في المجمع العالي للحكمة الإسلاميّة بقمّ ندوةٌ من قِبَل هيئة «ميثودولوجيا العلوم الإنسانيّة» التابعة لمجلس مراجعة النصوص الصادرة عن مركز الدراسات والبحوث الإنسانيّة والمجمع العالي للحكمة، حيث كان عنوان هذه الندوة: «حوار بين هيغل والفلسفة الإسلاميّة»؛ وفي الحقيقة، فقد تمحورت هذه الجلسة حول دراسة ونقد لكتاب عنوانه: **حوار بين هيغل والفلاسفة المسلمين: الصيرورة، الديالكتيك والمثاليّة** من تأليف الدكتور **حميد طالب زادة**؛ وقد حضر هذه الندوة كلّ من المحقّقين الأفاضل: الدكتور السيّد **حميد طالب زادة** (مؤلّف الكتاب)، الدكتور **السيّد محمد رضا حسيني بهشتي**، حجّة الإسلام والمسلمين **السيّد يد الله يزدان بناه**، حجّة الإسلام الدكتور **بارسانيا**، حجّة الإسلام الدكتور **عسكري سليماني أميري** والدكتور **مجيد أحسن**؛ هذا، وقد تولّت الإشراف العلميّ على هذه الندوة الدكتورة **شمس الملوك مصطفوي**.

الدكتورة شمس الملوك مصطفوي: ذكر الدكتور طالب زادة في مقدّمه كتابه أنّه يسعى لفتح نافذة جديدة للحوار بين الفلسفتين الإسلاميّة والغربيّة، لكي توضع مسألة حداثة الفلسفة الإسلاميّة على المحكّ؛ أجل، من المعلوم أنّ الحوار بين التراثين يلزم منه وجود أوجه

-المصدر: حوار حول دراسة ونقد لكتاب عنوانه: **حوار بين هيغل والفلاسفة المسلمين: الصيرورة، الديالكتيك والمثاليّة** من تأليف الدكتور حميد طالب زادة.

-تعريب: د.الشيخ نوفل بنزكري

تشابه واختلاف بينهما، وإلاّ، فإنّ أيّ حوار لن يتحقّق من دون هذه الأوجه؛ فالتشابه القائم بين التراث الفلسفيّ الإسلاميّ ونظيره الغربيّ يكمن في رجوع جذور كلّ منهما إلى الحضارة اليونانيّة، وأمّا الاختلاف، فيشمل العديد من المجالات؛ ويبقى أنّ السبب الذي دفع الدكتور إلى اختيار صدر المتألّهين وهيغل أنّ الملاّ صدرا بلغ ـ نوعًا ما ـ بمسائل ما بعد الطبيعة في الفلسفة الإسلاميّة إلى مرحلة الكمال؛ ولهذا، فإنّه يحظى بإمكانيّات كبيرة من أجل الحوار؛ كما أنّ السرّ في اختيار هيغل أنّه يُعدّ آخر الميتافيزيقيّين في تاريخ الفلسفة الغربيّة، والذين عملوا على إبراز جميع الإمكانيّات المكنونة في التراث الغربيّ؛ وفي الحقيقة، فإنّ فهم هيغل هو بمنزلة فهم العصر الحديث وفهم الحداثة؛ وعليه، يُعتبر هذه الحوار كحوار بين عالَمين، وكنوع من المواجهة بين مظهرين تاريخيّين للفكر.

الدكتور السيّد حميد طالب زادة: لقد وقعت ثلاثة أحداث كبرى في الفلسفة، وإذا لم نأخذها بعين الاعتبار، فسيتعذّر علينا إجراء أيّ حوار، وكذا استعراض فكر هيغل كما ينبغي: الحدث الأوّل الشرخ التاريخيّ الكبير الذي طرأ على الفلسفة، وبدأ مع ديكارت من خلال إرجاع الفلسفة والفكر إلى الكوجيتو: «أنا أفكّر، إذن أنا موجود»، حيث إنّ النظرة التي كان يتمحور حولها الفكر الفلسفيّ والمنصبّة على الأشياء والطبيعة والله وحقيقة الموجود بما هو موجود قد تحوّلت فجأة إلى «أنا أفكّر»؛ فصارت هذه المسألة محورًا للفكر الفلسفيّ. الحدث الثاني يتمثّل في الثورة الكوبرنيكيّة التي قام بها كانط، حيث أضحت الذاتيّة مركزًا للعالم، وصارت جميع الحقائق عبارة عن مظاهر للذات. وأمّا الحدث الثالث، فيتلخّص في ظهور الفكر التاريخيّ الذي شهده القرن التاسع عشر؛ وفي الحقيقة، فقد انعكست الصيغة الفلسفيّة لهذه الأحداث الثلاثة الكبرى في فكر هيغل؛ ولهذا، حينما نريد أن نتحدّث عن الصيرورة في الفكر الغربيّ، أو الصيرورة في فلسفة هيغل، علينا الانتباه إلى وجود اختلاف جوهريّ في فهم هذه الصيرورة بين هيغل والفلاسفة الكلاسيكيّين، بحيث لا يتسنّى لنا أن نضعهما في مقابل بعضهما بكلّ يسر وسهولة؛ بمعنى أنّه لا نستطيع تقويم فيلسوف كهيغل ونقده من منظور كلاسيكيّ بالرجوع إلى بعض آرائه وحسب؛ ولهذا، فإنّ إرجاع كافّة المفاهيم الفلسفيّة إلى الأسس والمرتكزات الفلسفيّة هي عمليّة ضروريّة؛ وأمّا بالنسبة لموضوع الكتاب الذي ألّفته، فإنّ أوّل تساؤل يُطرح في هذا المجال هو: لماذا نتحدّث هنا عن الحوار؟ فنحن

نجد أنّ أفلاطون وبصفته مؤسّس علم ما بعد الطبيعة يقول في فقرة من رسالة السوفسطائي: وحينئذ، اشتعلت حرب ضروس حول الموجود والكينونة.. حرب بين العمالقة (جيغانتوماخيا)؛ فهو يقول إنّ البحث عن الموجود عبارة عن حرب بين العمالقة، لكن، حينما تحدّث عن هذه الحرب، فقد عبّر عنها بـ «الحوار»، قائلًا بوجوب دعوة أولئك العمالقة، والاستفسار عن رأي كلّ واحد منهم بشأن الموجود، ثمّ الخوض بعد ذلك في تقويم هذه الآراء؛ فكأنّ الفلسفة تتبلور من خلال ذلك الحوار بين العمالقة، حيث يُخاطب هؤلاء العمالقة بعضهم؛ فتتشكّل الفلسفة أثناء هذه المخاطبة؛ ولهذا، نقول: هل يُمكننا أن نتعرّف على أفلاطون من دون أن يكون هناك حوار بينه وبين بارمنيدس وهرقليطس؟ وهل بوسعنا أن نُدرك شيئًا عن أرسطو من دون التفكير بمقابلته بأفلاطون وبارمنيدس وسقراط وهرقليطس؟ وهل بمقدورنا استيعاب شيء عن الفارابي من دون عقد نقاش بينه وبين أرسطو وأفلاطون؟ وهل يتيسّر لنا فهم الملاّ صدرا من دون إجراء حوار بينه وبين ابن عربي وابن سينا وشيخ الإشراق وجلال الدين الدوّاني وكافّة الفلاسفة المتقدّمين عليه؟ أمن الممكن أن نفهم صدر المتألّهين من دون هكذا مقابلة وحوار؟ أفلم يقم هو بنفسه بذلك؟ ولهذا، فإنّ الفلسفة لا تتبلور إلاّ في ظلّ الحوار؛ ومن هنا، فقد سعت هذه الدراسة إلى عقد مقابلة بشأن مسألة «الحركة والصيرورة» بين الفلاسفة المسلمين والفلسفة المعاصرة؛ وبنحو أتمّ، بينهم وبين هيغل، حيث جرى التركيز تمامًا في هذه المقابلة على المبادئ والأصول، مع الحرص على عدم التراجع عنها؛ وحقًّا، ما الأمر الذي نتوقّعه من هذا الحوار؟ إنّ حوار الفلاسفة سيؤول في الأخير إلى فتح أبواب جديدة، حيث سيعمل الفلاسفة في هذا الحوار على منح قدرات جديدة للعقل والفكر، ليتحقّق بذلك للعقل تجلّيات وظهورات بديعة؛ فالفلاسفة ليسوا أعداء بعضهم، بل هم ممثّلون للعقل، يُجلُّونه، ويُفسّرون ظهوراته؛ وعليه، فإنّ الفلاسفة يفتحون بالحوار بينهم أبوابًا جديدة لبعضهم؛ لتنضاف إلى العقل الفلسفيّ الخالد في ظلّ هذا الحوار تجلّيات جديدة يومًا بعد يوم، ودرجة بعد درجة.

حجّة الإسلام الدكتور حميد بارسانيا: بدايةً، أشير إلى مسألتين تتعلّقان بهيكليّة الكتاب؛ الأولى، أنّ الحوار بين ثقافتين وحضارتين يحصل عادةً في أعمق مستوى؛ أي مستوى الفلاسفة، حيث يذكر الفارابي في رسالة الحروف أنّ كلّ ثقافة تتوفّر على طائفةٍ تُحافظ على حدودها وثغورها؛ وهم نخبة هذه الثقافة وذلك المجتمع، لكنّ هناك طائفة تُعدّ نخبة لكلّ الإنسانيّة؛

وهم الذين يتساءلون عن أصل الحقيقة؛ فالفلاسفة محبّو الحقيقة، ومحبّة الحقيقة متوقّفة على الحوار والانفتاح؛ وفي ظلّ هذه المحبّة، يتسنّى لكلّ شخصين أن ينفتحا على بعضهما؛ وإلاّ، لما أمكننا ـ أنا وأنت ـ الحديثُ مع بعضنا. ففي هذا المستوى من الحوار، تتشكّل الثقافات، ويجري التساؤل والبحث عن حقيقة هذه الثقافات، حيث إنّ **أولو كان آباؤهم لا يعقلون** ناظرةٌ إلى هذا المستوى. ومبدئيًّا، كان ينبغي أن يُعقد هذا الحوار مع الثقافة المعاصرة في وقت أبكر؛ أجل، يبقى أنّه ليس أوّل حوار؛ إذ لعلّ الشهيد مطهّري يُعدّ السبّاق إلى طرح هذه المسائل في مصنّفاته، لا سيّما المسائل ذات الصلة بهيغل. وأمّا المسألة الثانية، فتتعلّق بمكانة هيغل في الفلسفة المعاصرة؛ ويبدو لي أنّ مقولة ديكارت «أنا أفكّر»، وكذلك مسألة ذاتيّة المعرفة وتجلّيها التاريخيّ في هيغل قد حدثت بحذافيرها بنحو أشمل في كلّ العالم الغربيّ؛ أي في المكان الذي يشهد تواجد المسيحيّة؛ وبعبارة أخرى، فإنّ مسار الحركة الفلسفيّة في اليونان، ومواجهة الفلاسفة للأجواء الأسطوريّة، والحوارات التي انعقدت في هذا الصدد.. كلّ ذلك تحقّق بحذافيره في العالم المسيحيّ؛ فالحدث المهمّ الذي حصل في المسيحيّة بعد وقوف التوحيد في مقابل عالم الأساطير، وامتزاج التراث الأسطوريّ ـ نوعًا ما ـ بالتوحيد في روما، وانعقاد مجمع نيقية الأوّل والثاني، أنّ ذلك الوجود المقدّس والمتعالي صار في مجمع نيقية الأوّل متّصفًا ـ نوعًا ما ـ بالحلول، وغلب عليه طابع التشبيه، وتحوّل إلى الابن؛ كما استُبدل أيضًا العقل وروح القدس في مجمع نيقية الثاني بالأب وروح القدس؛ لتتبلور في الأخير مسألة التثليث التي طغت على الجانب التنزيهيّ. وبرأيي، فإنّ هذا المسار قد استمرّ، إلى أن قام هيغل بإكمال العمل الذي حصل في مجمع نيقية الثاني؛ أي أنّه صيّر العقل حلوليًّا[1]، وأحلّه في التاريخ والطبيعة؛ لكن، مع ذلك، أريد أن أشير هنا إلى مسألتين: فهناك اختلاف بين حركة الفلسفة والعقل في العالم الإسلاميّ، وبين نظيرتها في العالم [الغربيّ] المعاصر، حيث آلت هذه الأخيرة عند ديكارت ـ وبنحو خاصّ وأكثر تحديدًا عند كانط ـ إلى الذاتيّة، لتفقد بذلك حالتها المتعالية (Transcendent)، وتصير[2]، وتاريخيّة (Historical) عند هيغل؛ فإذا كان هذا المسار لم يتحقّق بعينه عند الكانطيّين الجدد، وفي العالم الإسلاميّ، فإنّ معنى ذلك أنّ العقل قد حافظ هناك على طابعه المتعالي؛ مثلما أنّ الذات الإلهيّة المقدّسة حافظت أيضًا على

[1]-Immanent.

[2]-Transcendental.

قداستها، ولم يُفض تجلّيها أبدًا إلى النظر إليها بنظرة مشبّهة، وإلى أفول الجانب التنزيهيّ فيها، حيث نُلاحظ هنا أنّ العقل قد احتفظ في الروايات وعند الفلاسفة المسلمين بطابعه المتعالي على الدوام، ليتجلّى أثر هذه المسألة على «الحركة» أيضًا. فالبحث عن الحركة بحث مستمرّ بدأ من هرقليطس، واتّسعت دائرته عند أرسطو، وتواصل مع القراءة التي طرحها بشأنه ابن سينا والمشّاء؛ هذا، مع أنّ الحركة تنحلّ إلى أمور ستّة يُعدّ أكثرُها من سنخ المقولات؛ وأن كان صدر المتألّهين قد أخرج أغلبها ـ إن لم نقل كلّها ـ من المقولات، وأرجعها للوجود، معتبرًا إيّاها مفاهيم ذات مصداق واحد؛ أي أنّ الحركة عبارة عن وجود واحد يُنتزع منه المبدأ والمنتهى والمسافة والزمان، بينما المحرّك هو الأمر الوحيد الذي يُمكنه الاتّحاد بالحركة. كما أنّ بحث القوّة والفعل المطروح في الحركة هو بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل وإلى الصورة التي تُعدّ غايةً؛ أجل، من الضروريّ التفكيك بين الصورة التي تكون غايةً، والصورة التي تكون في بداية الحركة؛ إذ يمتلكني شعور بأنّ الفارق بينهما لم يتّضح أحيانًا بنحو جليّ عند تقرير المسألة في هذا الكتاب؛ ومرادي تلك الصورة التي تكون علّة فاعليّة للحركة، والتي ينبغي أن تنتهي في الأخير إلى أمر مجرّد؛ ولهذا، فإنّ برهان أرسطو الذي تجاوز عالمي الطبيعة وما وراء الطبيعة هو برهان الحركة؛ ولو أنّنا نجد شبيه هذا البرهان في العالم الإسلاميّ، وذلك في رواية مفصّلة عن الإمام الكاظم عليه السلام على ما يبدو، حيث تمّ الإذعان بهذه المسألة في محلّه؛ لكن، يبقى أنّه ليس بوسعنا اختزال المحرّك بالحركة؛ فما حصل في فلسفة هيغل أنّ الذين جعلوه خارجها أو فوقها سمّوا الحركة هنا بالحركة الميكانيكيّة؛ فالحركة الديالكتيكيّة عند هيغل ديناميكيّة، والوجود ـ الذي هو عبارة عن وجود عقليّ وحلوليّ ـ يشرع في الحركة من هذه النقطة، ثمّ يتقدّم، إلى أن يصل في الأخير إلى كلّه، ويضمّ كلّ هذه المجموعات.

الدكتور السيّد محمّد رضا حسيني بهشتي: لقد أشار الدكتور طالب زادة إلى هذه العبارة المشهورة التي نقلها أفلاطون في كتاب السوفسطائي: «**جيغانتوماخيا تئس أوسياس**»، والتي تحكي عن صراع العمالقة حول الوجود؛ ولا يخفى أنّ هذه العبارة تتضمّن الإشارة إلى أمر ما؛ لأنّ الأساطير اليونانيّة تتحدّث ومنذ البداية عن وجود صراع بين تلك القوى الإلهيّة الجبّارة ما دام هذا العالم موجودًا، وقد طرح أفلاطون هذه الأسطورة في نطاق الفلسفة، لكن بتعبير جذّاب؛ وفي الحقيقة، فإنّ الصيرورة تتمتّع بسابقة تاريخيّة مهمّة في اليونان القديمة،

بحيث إنّ للاطّلاع على هذه السابقة التاريخيّة ـ باعتقادي ـ أهمّيّة بالغة في فهم لبّ المسألة وحقيقتها؛ ومع أنّنا لا نملك هنا مجالًا للخوض في تجربتين عظيمتين ومدهشتين: الأولى تجربة الثبات عند بارمنيدس، والثانية تجربة الصيرورة والتحوّل عند هرقليطس، لكنّ البحث العميق عن هذه المسألة لا يتسنّى لنا من دون ذلك؛ وعمومًا، فإنّ التفكير الفلسفيّ في أيّ مسألة لا يُمكن أن يبدأ، إلاّ حينما تخرج هذه المسألة عن دائرة البداهة؛ إذ ما دام الشيء بديهيًّا، فلن ينصبّ عليه أيّ تساؤل. فبارمنيدس طرح فكرة الثبات، والموجود موجود، واللاموجود لاموجود، و**استين استين**، و**هوك استين هوك استين**؛ وهي فكرة واضحة، لكنّها تُثير العديد من الإشكالات؛ كما أنّ هناك عبارة أخرى مفادها «إيناي ونوئين»؛ أي أنّ الموجود والفكر واحد؛ فلا يُمكننا التفكير إلاّ بالموجود، والفكر يتعلّق بالموجود، لا باللاموجود؛ وعليه، نستخلص هنا نتيجتين تتعارضان مع تجاربنا اليوميّة: الأولى، أنّه إذا كان الأمر بهذا النحو، ستنتفي الكثرة؛ لماذا؟ لأنّ **هذا** لا يُمكنه أن يُمارس عمليّة التفكير؛ ولماذا لا يُمكنه ذلك؟ لأنّ ما يلزم من التكثّر أن يكون لدينا أكثر من موجود؛ وحينئذ، يتعيّن علينا التفريق بين الموجود والوجود، لكن، بأيّ شيء نُفرّق بينهما؟ هل بالموجود أو باللاموجود؟ فإذا أردنا أن نفصل بينهما بواسطة الموجود، فإنّنا نعلم أنّ الموجود لا ينفصل عن الموجود، وإذا سعينا أن نفعل ذلك بواسطة اللاموجود، فإنّنا نعلم أنّ اللاموجود معدوم.

إنّ مرادي من بيان أصل المسألة ولبّها للأصدقاء هو في الحقيقة البحثُ عن الشيء الذي أثار بارمنيدس وألهب كيانه. وأمّا النتيجة الثانية التي نستخلصها، فهي أنّه بناءً على ذلك، لا وجود للتغيّر والتحوّل؛ لأنّ التغيّر والحركة اللذين يفهمهما بارمنيدس عبارة عن الوجود بعد اللاوجود، أو اللاوجود بعد الوجود، بينما نعلم أنّ اللاموجود ليس بشيء. فأنا أريد القول إنّ هذه التجربة قد أشعلت كيان بارمنيدس، بحيث إنّ الفكر يدور ويدور، ثمّ يرجع مرّة أخرى إلى نفس هذه العبارة: الموجود موجود، واللاموجود لاموجود؛ وحينئذ، بأيّ نحو سوف نفسّر هذه الكثرات والتحوّلات؟ نقول: إنّ **ألثيا**[1] أو الحقيقة الواضحة التي جرى الحديث عنها، ونُقلت أيضًا عن آلهة الحقّ عبارة عن أنّ الموجود موجود، واللاموجود لاموجود؛ فماذا عن بقيّة الأمور؟ عبارة عن «دوكسا» (رأي ومعتقد)؛ أي عبارة عن ظهور، أو أيّ شيء يُمكن

[1]-Aletheia.

الاعتقاد به، لكنّ «النوئين» أو المفكّر لا يُمكنه التفكير به. فهذه التجربة الوازنة التي طرحها بارمنيدس تقع في مقابل تجربة هرقليطس، إلاّ أنّهما يُعبّران كلاهما عن تجاربنا الواقعيّة في الحياة.

وخلاصة القول إنّ المسألة التاريخيّة ـ بأحد المعاني ـ موجودة وغير موجودة؛ فأنا أريد أن أضع الأصدقاء أمام هذه التجربة التي تواجهنا في حياتنا؛ فالتجربة الثانية [لديمقريطس] تُصوّر لنا جميع الأشياء في حالة تحوّل، وحتّى ما تعدّونه ثباتًا هو صيرورة بعينها؛ فدلّوني على هذا الثبات الذي تدّعونه أين يقع؟ فالمراد من «بانتا ري»[1] أنّ كافّة الأشياء في حال سيلان وجريان؛ وهو عين العبارة المشهورة التي سمعتموها كلّكم: «لا يخطو الرجل في نفس النهر مرّتين»؛ فلا النهر يظلّ نفس النهر، ولا الرجل يظلّ نفس الرجل. فبدورها، تظلّ هذه التجربة وازنة جدًّا؛ فبمقتضاها، يُظهر الوجود نفسَه في ظلّ التقابلات، وتكون الحركة في تأرجح من تلك الناحية إلى هذه الناحية من التقابل، ومن هذه الناحية إلى تلك الناحية منه، بحيث يكون كلّ شيء في عين أنّه هو: ليس هو؛ فخلافًا لمحاولة البعض من تجاوز الإشكال بنحو سريع، فلو كانت هذه التقابلات ـ من منظور هرقليطس ـ من نوع تقابل التضادّ، لما كانت مثارًا لإشكال كبير؛ لأنّ الإشكال لا يبرز في الحقيقة، إلاّ حينما نجعلها من نوع تقابل التناقض؛ فحينئذ، كيف يتسنّى فهمها؟ فالموجود يُظهر نفسه في خضمّ هذه التقابلات والحركات الواقعة بينها من هذه الجهة إلى تلك الجهة، ومن تلك الجهة إلى هذه الجهة؛ أجل، يبقى أنّ هناك أمر ثابت يتمثّل في كون هذه الحركة ليست أناركيّة ولا سلطويّة[2]، والتي هي في الأصل كلمة يونانيّة؛ فهي ليست «آرخيا» (سلطة) بدون «آرخه» (مبدأ)؛ فالحاكم على هذه الحركة هو «اللوغوس»؛ فالنسبة هي الحاكمة، والتناسب هو الحاكم، حيث يضربون في هذا المجال مثالًا بالنار؛ فكلّما أضفت في هذه الناحية حطبًا أكثر، ازداد في الناحية الأخرى لهيب النار، وصار لديك رماد أكثر؛ لكن، ما يبقى ثابتًا في هذا الخضمّ هو اللوغوس. وعلى أيّ تقدير، هذا كلّ ما يخصّ التجربتين الوازنتين المنقولتين عن بارمنيدس وهرقليطس؛ وحينئذ، يأتي هذا التساؤل: هل يُمكننا الجمع بين هاتين الفكرتين، وعدم رفض أيّ واحدة منهما؟ والمثير للانتباه

[1]-Panta rhei.

[2]-Anarchist

أنّ المساعي التي بُذلت في هذا الصدد ـ نظير ما حصل مع المذهب الذرّيّ ـ اعتمدت على نظرة ثنائيّة: النظرة الظاهريّة، والنظرة الباطنيّة الحقيقيّة المرتبطة بالذرّات؛ والتي لا يطرأ عليها التغيّر والتكثّر، ويُشكّل التركيب بينها كلّ العالم؛ وأمّا إمبيدوكليس، فقد سعى للجمع بين المسألتين من خلال أربعة عناصر، زيادة على عنصري الوفاق والشقاق المهمّين؛ مثلما نجد نظير هذا السعي أيضًا عند أناكساغوراس.

هذا، وقد لجأ أفلاطون للنظرة الثنائيّة أيضًا، فنسب الثبات إلى الأفكار، والتغيّر والتحوّل إلى كلّ ما نناله بالحواسّ؛ وأمّا أرسطو، فقد سعى للتوفيق بين الفكرتين من خلال تغيير أصل المسألة، حيث ارتأى أنّ الحركة ليست عبارة عن الكينونة بعد اللاكينونة، أو اللاكينونة بعد الكينونة، بل علينا أن نُفسّرها وفقًا للمعنى البارمنيدسيّ، بأن نقول إنّ اللاكينونة عدم؛ ومن هنا، ينبغي سحب الأمرين معًا إلى دائرة التحقّق؛ أي الكينونة بعد الكينونة، والكينونة بعد اللاكينونة؛ وبهذا، يصير التحقّق والكينونة والموجود على قسمين: موجود بالقوّة، وموجود بالفعل. فالمسألة التي طُرحت بشأن الوجود والعدم، والكينونة واللاكينونة، انتقلت حاليًّا إلى الوجود بالقوّة والوجود بالفعل؛ وهذه هي نقطة البداية التي سعى في ظلّها الدكتور طالب زادة إلى أن يطرح البحث من قلب مسألة القوّة والفعل.

حجّة الإسلام والمسلمين السيّد يد الله يزدان بناه: من دون مقدّمات، وبشكل سريع، سأركّز بحثي على أصل المسألة ولبّها؛ أي منطق الحوار، والذي ـ برأيي ـ يستدعي منّا جهدًا كبيرًا؛ كما أنّ الحوار ينبغي أيضًا أن يُسحب إلى الأصول والمبادئ، ويشرع من أسس الفكر، وهذه مسألة مهمّة ينبغي التركيز عليها كثيرًا. لكن، باعتقادي، فإنّ الكتاب ابتعد قليلًا عن هذا النهج، حيث طُرح فيه أنّ هيغل يتحرّك بالاعتماد على الثورة الكوبرنيكيّة؛ وفي الحقيقة، حينما يُعقد حوار بين فكرين يعتمدان على أرضيّتين متباعدتين كثيرًا، فإنّ الأمر يتطلّب كثيرًا من الدقّة؛ فتارةً، يتحاور عالمان ينتميان إلى تراث واحد حول مسألة واحدة، وبالاتّكاء على قاعدة واحدة؛ ففي هذه الحالة، ستجري المقارنة بينهما بكلّ يسر وسهولة؛ وأمّا الحوار بين أرضيّتين متباعدتين كثيرًا، فينبغي أن يُعقد بكلّ احتياط وعُمق؛ هذا، مع أنّني على علم بأنّ سماحة الدكتور طالب زادة قد التفت إلى هذه المسألة؛ لكن، مجرّد إشارته إلى الثورة الكوبرنيكيّة أفضى إلى التباعد بين طرفي الحوار؛ إذ المدّعى أنّ الفضاء الفلسفيّ قبل كانط يختلف كثيرًا

ـ اختلاف السماء عن الأرض ـ عن ما بعده. وبرأيي، فإنّ هذه المسألة بالتحديد تُمثّل إحدى النقاط التي ينبغي الحوار بشأنها؛ ولو أنّها لا تندرج تحت موضوع الكتاب وموضوع الندوة، إلاّ أنّ ضرورة التطرّق لها كبيرة جدًّا.

لقد سعى سماحة الدكتور طالب زادة إلى إظهار هيغل كشخصيّة تحمل معان كبيرة بالنسبة إلى الفلاسفة المسلمين. وعادةً، فإنّ الدكتور طالب زادة لم يستعمل المصطلحات التي يمتلكها هيغل؛ نظير حديثه عن الوجود اللابشرط القسميّ، حيث إنّ هذا النوع من المصطلحات خالٍ من أيّ معنًى عند هيغل. لقد أتى الدكتور طالب زادة إلى المسائل التي تحدّث عنها هيغل في باب الفكرة المطلقة ـ والتي تُشكّل الأساس في بحث الصيرورة ـ واستخرج منها مجموعة من المسائل المختصّة به، وهذه المسائل هي التي دفعته إلى هذا الأمر؛ فمن باب المثال، رأى أنّ الحالة العامّة لها طابع حلوليّ من جهة ما؛ ولهذا، فقد سحبها إلى الوجود اللابشرط القسميّ، حتّى يتسنّى له عقد حوار مبتن على الأدبيّات الصدرائيّة، لكن، علينا أن ننتبه إلى هذه المسألة كثيرًا؛ لأنّ الفاصلة هنا كبيرة جدًّا، والجمع غير ممكن؛ فعلينا أن نرى ما هي العبارات التي تكون ذات مغزًى أكبر بالنسبة للفيلسوف الإسلاميّ؛ فحينما جرى الكلام عن الوجود، اعتقدت أنّ المرد منه اللابشرط القسميّ، لكن بعد ذلك، اكتشفت أنّ هذا لا يتطابق مع المختصّات التي يتحدّث عنها هيغل؛ وفي كلّ مرّة كان يُشير فيها [الكاتب] إلى أنّ هيغل لا يقول عنه [أي الوجود] ذلك، بل يقول إنّه يصل إلى الكمال من خلال الصيرورة، كان ذلك يدفعني للتأمّل مجدّدًا، وأكتشف أنّ هذا التقرير لا يُمكنه دفع الفيلسوف المسلم إلى الحوار؛ لماذا؟ لأنّه سيشعر أنّ الكلام هو من جهة عن الوجود، والوجود (من حيث هو) وجود؛ ومن جهة أخرى، فإنّ الحديث يتمّ بصورة لا يظهر فيها أبدًا ذلك الوجود الذي يقصده هو. فقد يكون بوسعنا عدّ الفكرة المطلقة شبيهة بالعقل الهيولاني الكلّيّ، لكنّ هذا النوع من العقل لا وجود له في الفلسفة الإسلاميّة، بل ما لدينا هو العقل الهيولانيّ، بينما لا تحتوي فلسفة هيغل على مصطلح الهيولى والصورة والقوّة والفعل؛ ومع ذلك، لو جعلناه مطابقًا للعقل الهيولانيّ الكلّيّ، فإنّ الفيلسوف المسلم سيعتبر أنّ حقيقة هذه الفكرة المطلقة هي العقل، وليس الوجود بما هو وجود. وعلى أيّ تقدير، ما إن تقول الوجود بما هو وجود، حتّى يقول [الفيلسوف المسلم] هو الوجود؛ لكن، ما إن تقول إنّ حقيقة الوجود هي الفكر، فإنّه سيُجيب بأنّ الفكر لا يُمكنه

أن يكون هو الوجود بما هو وجود! فنحن لا نستوعب هذا الأمر، لكن إذا تحدّثتم عن العقل الهيولانيّ، فإنّ التفاهم سيقع. ومن جهة أخرى، فإنّنا نجد أنّ العقل الهيولانيّ كلّيّ هنا، ولماذا هو كلّيّ؟ لأنّ الحقيقة التي بوسعها أن تكون سريانيّة وحلوليّة تتطابق مع الأدبيّات التي يستعملها هيغل؛ وبعبارة أخرى، فإنّ كلّ ما يتحقّق في عالم الوجود هو من معقولات هذا العقل الهيولانيّ الكلّيّ، ونابع منه؛ فهكذا يتمّ الفهم؛ ولهذا، فإنّ الفيلسوف المسلم سيقول: لقد تحقّق كلّ ما كنت آمُلُه؛ لأنّني صرت الآن أُدرك طبيعة عمل هيغل. هذا، مع أنّني كنت ألاحظ أحيانًا أنّ سماحة الدكتور يُطبّق العقل الكلّيّ على الوجود اللابشرط القسميّ، إلاّ أنّ هذا النوع من التطبيقات لن يُؤدّي إلى تمهيد الأرضيّة للحوار مع الفيلسوف المسلم؛ وعليه، فإنّ هذا الأمر لازم للوصول إلى أدبيّات مشتركة بين هذين التراثين، وعقد حوار بينهما.

فأحيانًا، قد يقتصر المدّعى على بيان المسألة بطريقة معيّنة، حتّى ينتبه الفيلسوف المسلم إليها؛ وفي هذه الحالة، لن يُطرح علينا أيّ إشكال؛ لكنّني أؤكّد على أنّه لو طُرحت مسألة العقل الهيولانيّ الكلّيّ، بدلًا من طرح مسألة الوجود بما هو وجود، أو الوجود اللابشرط المقسميّ أو القسميّ، لتحقّق تفاهمٌ أكبر؛ فكيف يُمكن لهيغل أن يعدّ [العقل الكلّيّ] بمثابة الوجود بما هو وجود؟! ثمّ أخبروني: حينما اعتبرتم هذا الوجود (من حيث هو وجود) بشرط لا، كيف فسّرتم هذا الذي بشرط لا؟ فهل تحقّق بنحو حضوريّ وشهوديّ؟ فإذا قلنا إنّ المراد من الوجود: الوجود بما هو وجود، فإنّه سيكون مملوءًا، بينما نراه هنا فارغًا؛ وحينما يأتي الفراغ، تأتي التعيّنات. وعلى أيّ تقدير، ينبغي تحديد المراد من الحضوريّ هنا، وبأيّ نحوٍ يكون؛ فإذا قلنا إنّه حضوريّ، لكنّه لم يبلغ مرحلة التمام، فإنّ المراد منه سيكون حينئذ هو العقل الهيولاني الذي تحدّثت عنه؛ وأمّا إذا قلنا إنّ الأمر يتعدّى ذلك، سيلزم علينا البحث أكثر في المسألة؛ وعليه، هناك العديد من الأدبيّات والاصطلاحات المطروحة التي بوسعنا تناولُها بالبحث والتحليل، لمعرفة هل إنّ هذه المقارنة ممكنة أم لا.

حجّة الإسلام والمسلمين الدكتور عسكري سليماني أميري: سأشير إلى منهج يُمكننا الاتّكاء عليه لفتح باب الحوار؛ فكما أشار إلى ذلك كلّ من الدكتور بهشتي والأستاذ يزدان بناه، ما دمنا لم نتمكّن بعدُ من بيان أصل المسألة ولبّها عند فكر معيّن، وبنحو واضح، فإنّه سيصعب علينا الانتقال من هذا الفكر إلى فكر آخر. والذي يدعوني إلى التأكيد على هذه المسألة هو

فتح باب الحوار والمقارنة بين هذين الفكرين؛ فأنا أرى أنّه من اللازم جعلُ أحد الفكرين كقاعدة، والعمل على توضيحه، ثمّ الانتقال بعد ذلك إلى الفكر الآخر وتوضيحه؛ أجل، تبقى هناك مسألة النقد والتحليل؛ وهي مسألة أخرى، فأحد الصعوبات التي نُعاني منها عند قراءة كتاب سماحة الدكتور طالب زادة أنّنا لا نعلم أيّ قسم منه متعلّق بفكر أيّ فيلسوف، وأيّ قسم هو تقرير استعرض على أساسه ذلك الفكر في فضاء الفلسفة الإسلاميّة؛ فهذه هي إحدى الصعوبات الجوهريّة التي تتمثّل في أنّه: كيف لنا أن نعرض فكرًا في فضاء فكر آخر، ونحن لم نتعرّف بعدُ على أسسه؟ وعلاوةً على ذلك، فإنّ هناك مجموعة من الصعوبات الأخرى التي تُواجهنا في هذا الطريق، والتي علينا ـ برأيي ـ تحليلها ودراستها. فما فهمته من كلام سماحة الدكتور عن بارمنيدس أنّه بوسعنا أن ننسب إليه خمس قضايا؛ اثنتان منها واضحتان: الأولى أنّه لا يكون الموجود معدومًا، والثانية أنّه لا يكون المعدوم موجودًا؛ وقد أشار سماحة الدكتور بهشتي إلى هذه المسألة بنحو جيّد. وعليه، فإنّ الحركة صيرورةُ المعدوم موجودًا، كما أنّها صيرورة المعدوم موجودًا أيضًا، حيث نرى أنّ الحركة تتكّئ على هاتين القاعدتين؛ مثلما أنّ الكثرة تتحقّق أيضًا في ظلّ هذا التشابك الحاصل بين الوجود والعدم. لقد اعترف بارمنيدس بقاعدتين: الأولى أنّ الموجود موجود؛ وهي تُشكّل الأساس الأوّل لفكره، وأعبّر عنها أنا بأصل «الهوهويّة»؛ والثانية أنّ اللاموجود معدوم، والتي يُستخرج منه أصل امتناع التناقض؛ وذلك لأنّ هذا الأصل يُشكّل قاعدة أساسيّة في فكر بارمنيدس؛ وفي هذه الحالة، لن يتسنّى له الاعتراف بالحركة، لكنّه يرى من جهة أخرى أنّها موجودة فعلًا، كما الكثرة؛ فكيف سيحلّ هذا التعارض؟ بأن يقول: إنّ الحركة لا تقع في الكينونة والوجود، بل في الظهور؛ كما أنّ الكثرة لا تعرض الوجود، بل الظهور؛ هذا، ويُمكننا نسبة هذه التفسيرات إلى بارمنيدس بكلّ يُسر؛ وفي الحقيقة، فإنّ بارمنيدس يقول على حدّ تعبيرنا: ما هو متحقّق في الواقع والوجود، لا هو كثير ولا متحرّك؛ وبالتالي إذا كنّا نرى أنّ ثمّة كثرة، فإنّها لا تنسجم مع الواقع؛ بمعنى أنّنا نرى تناقضًا، لكنّنا نعلم أنّ التناقض لا سبيل له إلى الواقع، بل هو واقع في أفكارنا وحسب؛ ومن هنا، فإنّ الحركة تُعدّ أحد فروع البحث؛ فأصل التغيّر من منظور بارمنيدس ممكن؛ ولو بنحو دفعيّ؛ وحينئذ، كيف يُمكننا تفسير تبدّل شيء إلى شيء آخر دفعةً واحدةً؟ لأنّ التبدّل يتضمّن كثرةً، والكثرة مرفوضة من الأساس؛ كما أنّه سيُحدث تحوّلًا؛ فإذا عرفنا أنّ الوجود صرف وغير

متناهٍ، والصرافة واللانهاية لا تقبلان أيّ نوع من التغيير، فأيّ شيء ـ والحال هذه ـ يُمكنه تغيير الوجود؟ فهل العدم هو الذي سيُغيّره، أم أنّ الوجود هو الذي سيُغيّره؟ فهذا هو الكلام الذي طرحه سماحة الدكتور، وهو كلام يُمكنه إلى حدّ الآن توضيح المسألة بشكل جيّد. لقد وافق أفلاطون بارمنيدس في هذه المسألة، حيث ارتأى أنّ الثبات يرجع للوجود وعالم المثل؛ أجل، هناك تغيير في الظلال، وفي هذا العالم؛ وهو نحو من أنحاء التناقض، لكنّ التناقض على مستوى الظلال لا يواجهه أيّ مانع أو إشكال.

أما أرسطو ـ بحسب ما ورد في هذا الكتاب ـ فيُشير إلى مسألة مفادها أنّ الأصل الأساس في التناقض هو البطلان، ونحن نعترف بأنّه محال، لكن، مع ذلك، فهو يقبل الحركة؛ أي أنّ الحركة تقع في الكينونات والوجودات، لا الظهورات؛ غاية الأمر أنّ هذه الكينونات تتعلّق بالأعراض. فبمقتضى الكلام الذي أشار إليه سماحة الدكتور، وطُرح بعينه في الفلسفة الإسلاميّة إلى زمان الملاّ صدرا، فإنّ الحركة تقع في الأعراض، كما أنّها تُعدّ أمر واقعًا وعينيًّا؛ ومن هنا، فإنّ أرسطو يعتقد بحصول الحركة في الكينونات من دون أن ينتج عن ذلك التناقضُ. ويبدو لي أنّه حينما يبلغ بنا الحديث إلى أرسطو، فإنّنا نلاحظ أنّ الأبحاث لم تُفكّك عن بعضها؛ مع أنّ هذا التفكيك لازم؛ لكن، يبدو أنّ ثمّة بحثين؛ وبحسب بيان سماحة الدكتور طالب زادة، فإنّ ثمّة إشكالين سعى أرسطو إلى حلّهما بالاتّكاء على بحث القوّة والفعل. فالتناقض المطروح هنا أنّ الوجود لا يأتي من الوجود؛ أي أنّ الوجود لا يكون منشأً لوجود آخر، حيث عمل أرسطو على حلّ هذه المسألة بقوله إنّ الوجود بالفعل يأتي من الوجود بالقوّة، لا أنّ الوجود المطلق يحدث من الوجود المطلق، حتّى يُقال لنا: لقد انتقضت بذلك قاعدةُ بارمنيدس، لكنّ السؤال هو: إذا قلنا إنّ الوجود بالفعل يصدر من الوجود بالقوّة، هل إنّ ذلك سيحلّ لنا إشكال بارمنيدس؟ لأنّ بارمنيدس قد يُجيب: إذا قلتم ببطلان التناقض على مستوى الظهورات، واعتبرتم أنّ الظهورات نحو من أنحاء الوجودات، فلا مناص لكم من الاعتراف بحصول التناقض هناك؛ لكن لماذا ينبغي عليهم الاعتراف بذلك؟ فقد يقولون [لبارمنيدس] أنت تبحث عن وجود بالفعل في ضمن الوجود بالقوّة، لكنّنا نقول إنّ هذا الوجود بالقوّة موجود، وهو مغاير للوجود بالفعل؛ فلا تناقض في البين، كما أنّ التناقض غير موجود في الواقع؛ غير أنّ إشكال بارمنيدس يتمثّل في: كيف صار هذا الوجود بالقوّة موجودًا بعد العدم؟ لأنّ الوجود بالقوّة لا فعليّة له؛ وبالتالي،

يكون عبارة عن عدم؛ فكيف حصل وجودٌ من هذا العدم واللاوجود؟ فهذا هو الإشكال المطروح. ويُجيب أرسطو عن هذا السؤال بأنّ المتحرّك في نقطة a يكون بالفعل في النقطة a، وبالقوّة في نقطة b؛ وبالتالي، لا يحصل تناقض؛ لكنّ إشكال بارمنيدس كان يدّعي أنّ المتحرّك في نقطة a يكون في النقطة a، ولا يكون في النقطة a؛ لأنّه يعبر منها؛ وبالتالي، يقع التناقض؛ وحينئذ، كيف يُمكننا رفع هذا التناقض؟ ويبدو أنّ كلام أرسطو لا يرفعه لنا؛ لأنّه لم يلتفت إلى هذه التفكيكات.

وأمّا في فضاء الفلسفة الإسلاميّة، فقد وصل البحث عن القوّة والفعل إلى ذروته، حيث جرى الحديث هناك عن أنّ هذه البذرة (مثلًا) شجرة بالقوّة، وليست شجرة بالفعل؛ وبالتالي، لا يتحقّق أيّ تناقض. وبرأيي، فإنّ أرسطو يبحث عن مسألة الغاية والقوّة والفعل في نفس ذلك الفضاء ـ أي فضاء الفلسفة الإسلاميّة ـ لا أنّه ناظر إلى القوّة التي تُنسب إلى الفعليّة اللاحقة، حيث تحتاج هذه المسألة إلى تحليل أيضًا. فمع أنّ كلام أرسطو يرفع قسمًا من التناقضات، لكنّه عاجز عن رفع قسم آخر منها يُشير إلى أنّ الحركة تُعاني في داخلها من التناقض؛ هذا، وإنّ بحث القوّة والفعل لا يحلّ لنا أيضًا الإشكالات المرتبطة بالكثرة؛ اللهمّ إلاّ أن نطرح أبحاثًا أخرى، كما سيأتينا لاحقًا.

الدكتور مجيد أحسن: لا يخفى أنّه بوسعنا مواصلة الأبحاث التي طرحها كلّ واحد من الأساتذة، وبنحو تفصيليّ، لكن يبقى أنّ البحث عن «منطق الحوار» الذي تحدّث عنه الأستاذ يزدان بناه هو من الأبحاث المهمّة؛ بمعنى أنّه: إذا أُريد جعل النظام الفلسفيّ الغربيّ ـ لاسيّما هيغل الذي يُبحث عنه الآن ـ في متناول فهم الفلاسفة المسلمين، يتعيّن تحرّي الدقّة عند وضع المصطلحات؛ الأمر الذي يعني بحدّ ذاته الاعترافَ بإمكانيّة الحوار؛ وهي مسألة إيجابيّة جدًّا. وحينئذ، يأتي السؤال: هل إنّ وضع اصطلاح كالوجود المنبسط أو الوجود اللامنبسط سيقينا من الوقوع في الفهم الخاطئ؟ وإلى أيّ حدّ سيحلّ الإشكالَ وضعُ مصطلح للعقل الكلّيّ الهيولانيّ؟ ومن هنا، فإنّني أرى ضرورة التراجع بمنطق الحوار خطوةً إلى الوراء، حتّى يتسنّى لنا نيلُ تصوّر دقيق لذينك التراثين؛ وهذا بعينه ما جاء في كلام الأساتذة، كما أنّ الكتاب شرع أيضًا من نفس هذا الموضع؛ أي اليونان التي تُمثّل نقطة الاشتراك.

وعلى أيّ تقدير، فإنّني أتجاوز هذه المسألة، وأشير إلى ثلاثة مسائل: الأولى تتعلّق بجذور الحوار في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، وما هي المجالات التي انعقد بشأنها الحوار، وهل إنّ مسألة المعاصرة التي تحدّث عنها سماحة الدكتور طالب زادة تتوفّر على خلفيّة في التراث الإسلاميّ، أم أنّها أمر جديد؟ وترتبط المسألة الثانية بكيفيّة تعاملنا مع الفلسفة الغربيّة، وما هي النقاط الإيجابيّة والسلبيّة لهكذا تعامل. وأمّا المسألة الثالثة، فتخصّ مجموعة من النقاط ذات الصلة بنفس الكتاب؛ أوّلها وتُعدّ نوعًا من التطوّر شهدته الساحة الفكريّة: الاعترافُ بالفلسفة الإسلاميّة في تراث الذين لهم اطّلاع على الفلسفة الغربيّة، وسعوا إلى سحب الفلسفة الإسلاميّة إلى ساحة الحوار.

وعمومًا، فإنّ تعاملنا مع الفلسفة الغربيّة يمتدّ إلى ما يقرب من مئة وبضع سنين؛ وكمثال على ذلك، فقد سعى الدكتور فرديد - رحمه الله - إلى عقد حوار مع الفلسفة الغربيّة، إلاّ أنّه لم يكن يعترف في هذا الحوار بالفلسفة الإسلاميّة؛ لأنّه كان يرى أنّ فكرنا الفلسفيّ يرجع في جذوره إلى اليونان؛ وكلّ فكر له أصول يونانيّة يُعدّ ـ بحسبه ـ نحوًا من أنحاء التغريب؛ ولهذا، فقد أعرض عن الفلسفة الإسلاميّة، واعتمد على التراث العرفانيّ في مقابلته للغرب؛ ومن هنا، فإنّ أصل الاعتراف بالفلسفة الإسلاميّة [عند مثل هؤلاء] يُعدّ نقطة إيجابيّة. ثمّ إنّه، إذا أردنا المُضيَّ قُدُمًا في مسألة الحوار بين الفلسفتين الإسلاميّة والغربيّة، علينا أن نبدأ ـ بحسب منطق هذا الحوار ـ بالأسس المشتركة؛ وأمّا بالنسبة لنقاط الافتراق، فعلينا التركيز أوّلًا على تقديم تصوّر دقيق لها، قبل طرح أيّ موقف تصديقيّ بشأنها. فإذا كانت مجابهتنا للفكر الغربيّ الحداثيّ وما بعد الحداثيّ مجابهة قضويّة؛ بمعنى أنّ ثمّة عشرة أو مئة قضيّة يلزمنا نقدُها، فإنّه من اللازم علينا الاعتراف بأنّ هذه المسألة لها سابقة في الغرب أيضًا؛ وعلى سبيل المثال، فقد تعرّض هيغل للنقد من قِبَل كلٍّ من كيركجارد ونيشته وماركس وشوبنهاور وغيرهم؛ ومن هنا، فإنّ الحديث عن الحوار والحداثة لا يعني سدّ الباب أمام النقد، لكن، تبقى مسألة الدعوة إلى التصوّر الدقيق للموضوع والتراث المخالفين؛ وهي من الهواجس التي شغلت الكتاب، بحيث أشير في مقدّمته إلى أنّه لا يسعى إلى نقد فيلسوف من منظور فيلسوف آخر؛ والسبب في ذلك بطبيعة الحال هو ما ذكرناه. أجل، يعتبر كافّة الفلاسفة أنّ أفكار السابقين مُتضمَّنة بأجمعها في فكرهم؛ فلا ينعقد أيّ حوار، إلاّ إذا قبلنا بكلام سقراط ـ المسمّي نفسه محبّ الحكمة ـ

الذي يقول فيه: «يا أيّها الفيلسوف العزيز، اسمح لنا بعدم البحث عن أيّنا يقول الحقّ: أنا أم أنت؛ وتعال نضع يدًا في يد، لكي نصنع الحقيقة التي ستُسفر لنا عن وجهها عند نهاية الحوار». وعلى أيّ تقدير، إذا اعترفتُ في بداية الحوار باحتمال أن تكون هناك مسائل لا أعلم بها، فإنّ هذا الاعتراف سيُمهّد الطريق لإمكانيّة الحوار؛ وهذه هي النقطة التي ينبغي أن تحظى باهتمامنا. وعليه، يلزم التوفّرُ بدايةً على فهم تصوّريّ دقيق للموقف المخالف؛ فإذا ابتُلي هذا الفهم التصوّريّ الدقيق بتراثين مختلفين ـ لا سيّما على مستوى اللغة ـ ، فإنّ ذلك سيُفضي إلى إيجاد عُقد وموانع جمّة؛ ممّا يستدعي تدخّل فرد أو أفراد لهم إحاطة تامّة بكلا التراثين؛ لكن، هل يُعدّ ذلك كافيًا؟ لا، لا يكفي وحده؛ إذ نحتاج في هذا الفهم والتصوّر الدقيقين ـ زيادةً على ذلك ـ إلى توطين كلّ من لغتي المبدأ والمقصد، فإذا قالت الدكتورة السيّدة مصطفوي إنّ الفلاسفة ـ بحسب هيغل ـ لا يعترفون بوجود إمكانيّة للحوار، فإنّني أقول إنّ جميع الفلاسفة هم على هذه الشاكلة؛ فما لم تصل الفلسفة إلى كمالها في فكر الفيلسوف، فإنّه لا يلجأ إلى تحليل أفكار بقيّة الفلاسفة، والحكم بشأن خطأ فلسفة أخرى أو صحّتها، والقول إذا كان خطؤها يقبل التفسير بنحو يوافق ما يراه صحيحًا: إنّها ستكون بهذا النحو؛ أجل، يبقى أنّ هذا النهج مخالف لما حصل في عصر ما بعد الحداثة، حيث نجد لأمثال غادامر ـ الذي هيّأ أجواء مختلفة للحوار ـ مقاربةً مغايرة للسابق؛ ومن هنا، فإنّ نظري يتعلّق بالعصر الحديث وما بعد الحديث؛ إذ ما دام لم تصل الفلسفة عند الفيلسوف إلى حدّ الكمال، فإنّه لا يعترف بوجود إمكانيّة للحوار؛ الأمر الذي حصل في تراثنا الفلسفيّ، ومع اليونان في نهضة الترجمة.

وفي الحقيقة، لقد طُرحت عدّة مقاربات لمسألة الحوار، حيث سأشير هنا إلى عناوينها الرئيسة: ففي البداية، كانت هناك مقاربة تأييديّة؛ وقد تحقّقت مع الفيلسوف الإسلاميّ العظيم، بل وأوّل فيلسوف عظيم (أي أبو إسحاق الكنديّ)، والذي لم يكن مترجمًا على ما يبدو؛ هذا، مع أنّ البيانات التاريخيّة تحكي عن معاصرته لنهضة الترجمة، واستفادته من مكانته الاجتماعيّة والسياسيّة والعلميّة الرفيعة؛ لأنّ أباه كان واليًا للكوفة؛ وفي الحقيقة، فإنّ المقاربة التأييديّة اقتفت أثر الفلسفة اليونانيّة، وسعت إلى الحصول على تأييد أتباع التراث الإسلاميّ للمقاربة اليونانيّة. وأمّا المقاربة الثانية، فهي مقاربة قسريّة؛ وقد تحقّقت من خلال كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي؛ هذا، وسنسعى لاحقًا - إن شاء الله تعالى - للحديث

عن مميّزات المقاربتين التأييديّة والقسريّة. وأمّا المقاربة الثالثة، فقد اعتمدت على جمع المدارس السابقة، وإعادة بلورتها بنحو متعاطف؛ الأمر الذي حصل مع السهرورديّ، ونوعًا ما مع الملاّ صدرا أيضًا. وتتعلّق المقاربة الرابعة بالعصور المتأخّرة أو قبل ذلك؛ وقد تحقّقت مع الميرداماد رحمة الله عليه في القبسات؛ وهي عبارة عن مقاربة مقارنة؛ لكن، يبقى أنّ لهذه المقارنة تقريرات مختلفة سأشير إليها لاحقًا. وأمّا الأمر الذي تميّز به عمل الدكتور طالب زادة، فهو اعتماده على مقاربة المعاصرة.

الدكتورة شمس الملوك مصطفوي: بمقتضى سير البحث، سنرجع مرّة أخرى إلى سماحة الدكتور طالب زادة، لنستمع إلى كلامه في هذا الصدد؛ لكنّني أشير قبل ذلك إلى مسألةٍ تحدّث عنها سماحة الدكتور أحسن في جوابه عن تعريفي لهيغل كأحد المنكرين للحوار والمعتقدين بأنّ الغرب يُمثّل كمال الفكر الإنسانيّ؛ وذلك حينما قال سماحة الدكتور بأنّ هذا هو ديدن جميع الفلاسفة؛ فأنا ـ وبكلّ خجل ـ لا أوافقه هذا الرأي؛ بمعنى أنّه ليس كلّ الفلاسفة يمتلكون هذه الرؤية؛ ولو أنّ الفلسفة قد تحمل في ذاتها هكذا نظرة.

الدكتور السيّد حميد طالب زادة: بدايةً، أريد أن ألقي نظرة على كلام الأستاذ يزدان بناه، ثمّ أستعرض بعد ذلك ـ وبنحو مجمل ـ بعض المسائل الأخرى؛ فقد أشار سماحته إلى حرص هذا الكتاب على أن تصير الفلسفة الغربيّة مفهومة ـ نوعًا ما ـ لدى الفلاسفة المسلمين؛ ولهذا، يتعيّن وضع وانتخاب اصطلاحات صحيحة، حتّى يُفتح المجال لهذا الحوار. إنّ رأيي هكذا فعلًا؛ فكما ذكرتم، لقد كنت حريصًا على تحقيق هذا الأمر، وأنا أشكركم على نظرتكم إلى المسألة بهذا النحو؛ لكن، يبقى أنّني سعيت إلى أقصى حدّ ممكن لكي أنتخب تلك المصطلحات بنحو صحيح؛ وذلك بأن أنظر إلى كلا الفكرين من خلال أرضيّة واحدة [مشتركة]؛ فالفلسفة قامت ـ من الأساس ـ على أرضيّة واحدة؛ ألا وهي بحث الوجود، حيث نجد جميع الفلاسفة بحثوا عن الوجود، إلاّ أنّهم ـ وكما ذكرتم ـ توفّروا على أسس ومبادئ مختلفة جدًّا؛ لكن، يبقى أنّ هدفهم واحد؛ وهو فهم الوجود. وفي الحقيقة، فإنّ الجميع يشتركون في السعي نحو فهم حقيقة الوجود؛ فلا فرق من هذه الناحية بين نيتشه والملاّ صدرا؛ لأنّ كلا الفيلسوفين سعيا إلى فهم حقيقة الوجود، لكن بالاعتماد على أسس ومبادئ مختلفة؛ فكلاهما مظهر من مظاهر الفكر. وأمّا بالنسبة لقولكم إنّ الوجود اللابشرط القسميّ لا معنى له عند هيغل، فإنّني

سأبيّن لكم أنّ هذا المفهوم حاضر عند هيغل أيضًا؛ فقد كانت لهيغل معرفة كبيرة بالعرفان، إلى درجة أنّه قلّما نجد فيلسوفًا مثله له اطّلاع على العرفان المسيحيّ، والذي تعرّف عليه عن طريق إكهرت ويعقوب بوهمه وغيرهم؛ بمعنى أنّ هيغل يحتلّ أعلى درجة من بين الفلاسفة الغربيّين في الاطّلاع على التراث العرفانيّ؛ شأنه في ذلك شأن هيدغر؛ فقد كان هيغل عالمًا مسيحيًّا، ودرس في كلّيّة اللاهوت بجامعة توبينغن؛ ولهذا، فقد كان له اطّلاع على مبادئ الإلهيّات والعرفان المسيحيّ برمّتها. لقد درس هيغل العديد من العلوم بدءًا من الفرينولوجيا (علم فراسة الدماغ) والكيمياء وعلم الأحياء والتشريح، وانتهاءً بالفلسفة والعرفان و...؛ ومن هنا، حينما يتحدّث هيغل عن الوجود، فإنّه يكون ناظرًا أيضًا إلى صفاته التي نُعبّر عنها نحن باللابشرط القسميّ والبشرط لا؛ لكن، كما ذكرتم، من الضروريّ فهم هذه المسألة في ظلّ الثورة الكوبرنيكيّة التي أحدثها كانط. وأمّا قولكم بأنّه كان علينا الحديث ـ من باب المثال ـ عن العقل الهيولانيّ الكلّيّ، فهو صائب، لكنّ العقل الهيولانيّ الكلّيّ عند هيغل هو عين الوجود بشرط العلم؛ أي أنّ العقل لم يُلحظ هنا كأمر ذي طابع إدراكيّ؛ إذ يرى هيغل أنّ الوجود لا يُمكنه أن يتحقّق خارج العلم، حتّى يكون بوسعنا القول إنّ ثمّة وجودًا، ثمّ هناك عقل هيولانيّ، وهو في حالة تطوّر؛ فالعقل ـ في الحقيقة ـ هيولانيّ، لكنّه في الوقت ذاته يُشكّل نفسَ الوجود الذي هو عين الهيولى. ولقد أوردت في كتابي ذلك الإشكال الذي وجّهه صدر المتألّهين إلى شيخ الإشراق، وسلّم به هذا الأخير في نهاية الأمر؛ ومفاده أنّ ذلك الشيء الذي تعترفون به هو نفس الوجود والهيولى، بحيث يكون الوجود في مرتبة الهيولى عين العدم؛ فهذا هو مفاد العبارة التي ذكرها الملاّ صدرا في تعليقته على الشفاء كإشكال على شيخ الإشراق، وأوردتها أنا في كتابي. وفي هذه الحالة، وكما أسلفتم، سيكون الوجود المحض الذي اعترف به هيغل في مرتبة الهيولى وحسب؛ غاية الأمر أنّه سيتحقّق بنحو اللابشرط القسميّ، حيث بيّنت الفارق بينه وبين ما هو مطروح عند الملاّ صدرا.

هذا، وقد قلتم أيضًا إنّني أغيّر كلامي؛ فأقول: هذا ذاك، وذاك ليس هذا؛ والجواب أنّه لا مناص لي من ذلك؛ وعلى أيّ تقدير، ينبغي علينا دائمًا إرساءُ أوجه الاختلاف والتشابه، حتّى ينعقد الحوار؛ لكن، في الوقت ذاته، نحن مضطرّون لاستخدام هكذا تعبير؛ ففي نهاية المطاف، فإنّني عبّرت عن الفكرة بالمعقول بالذات، والذي يراه الملاّ صدرا عين الوجود؛ وبعبارة أخرى،

أنّه وجود، وفي نفس الوقت معقول؛ فهو معقول لكنّه أيضًا عاقل، حيث إنّ جميع هذه الأمور متّحدة مع بعضها؛ أي أنّه نحوٌ من الوجود، وفي الوقت ذاته عقل؛ كما نجده أيضًا يتعيّن عند هيغل بنحو مطلق، فلا يعود بعد ذلك ذا طابع ذهنيّ. وحتّى أنّني أشرت إلى أنّ الملاّ صدرا يعتبر في الأخير أنّ عالم الخلق ـ بأحد المعاني ـ من مراتب الوجود الذهنيّ؛ فالعبارات المطروحة هنا تحدّث عنها الآغا علي الزنوزي.

وعلى أيّ تقدير، وكما ألمحتم، إذا أردنا تحقيق تفاهم، يتعيّن علينا التدقيق في المصطلحات؛ ولهذا، فقد سعيت إلى أداء هذا التكليف بنحو صحيح. فعلى سبيل المثال، حينما طُرحت بعض المسائل ذات الصلة بمثاليّة كانط، حاولت الاعتماد على الفهم الصحيح لكانط من أجل بيان هذه المسائل، ووضع تلك المصطلحات؛ لأنّني لست أجنبيًّا عن فكر كانط؛ فبرأيي رغم أنّ المبادئ التي يتكّئ عليها مختلفة، لكنّه بمقدورنا إنجاز ذلك العمل، والتوصّل في الأخير إلى فهم صحيح عن المثاليّة. فليس من الصواب أن نعدّ المثاليّة سوفسطائيّة، ونقول إنّ المثاليّ سوفسطائيّ؛ لأنّ هكذا اعتقاد يُبعدنا عن الحقيقة. فالمثالي ليس سوفسطائيًّا، بل إنّ المثاليّين هم أكثر الفلاسفة واقعيّةً، بحيث إنّكم لن تجدوا في الفلسفة الغربيّة من يفوق هيغل في الواقعيّة؛ إذ نراه في كلّ لحظة لحظة يتحدّث عن الواقع، لكن، لماذا، يكون حديثه بلسان مثاليّ؟ يجب أن نبحث عن الجواب ضمن تلك الأبحاث التي طُرحت مع الثورة الكوبرنيكيّة. فكما ذكرتم، بعدما حصلت هذه الثورة، ارتفعت الفاصلة تمامًا بين الوجود والإدراك، وصارت كافّة شؤون الوجود عين شؤون الإدراك، والعكس صحيح. وعلى أيّ حال، فإنّني أعترف بأنّ هذه الحوار ينعقد في أجواء ملبّدة تُعاني من تزلزل واضطراب والتهاب دائم؛ وهو اضطراب منشؤه الخوف من الوقوع في الخطأ، وفي الوقت ذاته الحرصُ على إرساء علاقةٍ تُعدّ ضروريّة لانعقاد الحوار.

حجّة الإسلام الدكتور بارسانيا: سوف أتحدّث عن مسألتين: الأولى تختصّ بشروط الحوار؛ إذ إنّ عنوان البحث ينصبّ على الحوار؛ فمن الذي بوسعه الاعتراف بالحوار؟ أشارت الدكتورة مصطفويّ إلى أنّ هيغل لم يكن بحدّ ذاته معتقدًا بالحوار؛ وهو كذلك فعلًا؛ فالذين لا يعتقدون بالحقيقة، ولا يرون للمعرفة أيّة ذات، يعدّون هذه المعرفة اعتباريّة وconstructive؛ وبالتالي، تكون بحسبهم غير أصيلة؛ وحينئذ، هل يكون للحوار من منظورهم أيّ أصالة؟ فمبدئيًّا، لا

يكون بوسعهم الاعتقاد بالحوار؛ إذ من شروط الحوار: أن تكون ثمّة حقيقة ما، ويجري الاعترافُ بإمكانيّة الارتباط بهذه الحقيقة، ويتحقّق انفتاح تجاهها؛ وعليه، فإنّ الإيمان بالحوار ليس من شروط الفكر الفلسفيّ عند بعض الفلاسفة. وثانيًا، إذا فرضنا أنّ ثمّة حقيقة ما، فينبغي أن يكون كلُّ واحد من الطرفين قادرًا على الوصول إليها. والشرط الثالث أن يكون الطرفان القادران على الوصول إلى الحقيقة قادرين أيضًا على الوصول إلى آراء جديدة؛ فإذا كان كلّ واحد قد توصّل إلى حقيقة محدودة خاصّة، ولم توجد بين الطرفين حقيقة مطلقة ومنفصلة، فكيف سيرغب كلّ واحد في الحوار مع الآخر؟ والمراد من الحقيقة المشتركة بينهما: نظير مسألة الوصول إلى أصل الحقيقة التي تحدّث عنها بوبر؛ أي ذلك البحث غير المكتمل؛ فهناك اعترافٌ بوجود حقيقة، لكنّني أسعى إليها انطلاقًا من أفقي الخاصّ، وأنت تسعى إليها انطلاقًا من أفقك الخاصّ، إلى أن ننتهي في الحوار عند أفق مشترك؛ لكن، كيف يُمكننا ضمان الوصول إلى هذه النقطة؟ في الحقيقة، كما أنّ بوبر لم يجعل لأصل الحقيقة أيّ حدّ معيّن، كذلك الشأن أيضًا بالنسبة للوصول إلى هذه الحقيقة؛ إذ لا يوجد لدينا أيّ ضمان على ذلك؛ ومن هنا، فإنّ الحوار سيصير هو الأصل، لا الحقيقة؛ وذلك على أمل الوصول إلى شيء نعلم أنّه ليس بوسعنا القطع بأنّنا سنصل إليه أو لن نصل إليه. والمسألة الأخرى المطروحة هنا أنّ الحوار لا يُشترط فيه أن يعتبر كلّ واحد من الطرفين نفسَه فاقدًا للحقيقة، فيبدأ من هذه النقطة، لعلّه يصل في المستقبل إلى شيء ما، بل إنّ شرط الحوار ـ في الحقيقة ـ هو القدرة على التراجع خطوةً إلى الوراء، والسعي نحو الكلمة السواء، والبدء من هذه النقطة. فلا يصحّ القول: بما أنّك لم تشكّ، فلا يحقّ لك الولوج للحوار؛ لكن، بوسعنا القول: ينبغي علينا بدء الحوار انطلاقًا من أفق مشترك.

والمسألة الأخرى المطروحة هنا أيضًا تتعلّق بأسلوب الترجمة. ويعتقد الشهيد مطهّري بخصوص الفلسفة الغربيّة ـ عند مقارنتها مع الفلسفة الإسلاميّة ـ أنّنا نجد أحيانًا بعض المفاهيم التي لم يجرِ تخصيبها وإغناؤها في الفلسفة الغربيّة، حيث يقول عن هذا النوع من المفاهيم أنّها تُعاني من «فقر مفهوميّ»؛ ومن هنا، حينما نتحدّث في الفلسفة الإسلاميّة عن الوجود، فإنّنا نلاحظ وجود غنًى مفهوميّ في دائرة المفاهيم والماهيّات، كما يوجد لدينا أيضًا تفكيك بين هذه المفاهيم والماهيّات. وينبغي الالتفات إلى أنّ هذه المفاهيم الوجوديّة

تُستخرج من حاقّ الشيء، وليست أمورًا انتزاعيّة؛ فصحيح أنّ المفاهيم الوجوديّة هي في الحقيقة معقولات ثانية فلسفيّة؛ لكن، حينما نُحلّلها، نجد قسمًا منها ـ كحدّ أقلّ ـ غير ثانٍ، بل يقع قبل المعقولات الأولى؛ ومن بينها مفهوم الوجود. هذا، ولدينا أيضًا تقسيمات لنفس مفهوم الوجود ينبغي علينا ملاحظةُ استعمالها في الترجمة، حيث يُمكننا لحاظ هذا المفهوم بالاعتبارات الآتية: البشرط شيء، البشرط لا، اللابشرط، اللابشرط قسميّ واللا بشرط مقسميّ؛ والتي تُلحظ فيه كافـتُها بكلٍّ من لحاظَي المفهوم والمصداق. فصحيح أنّنا نتحدّث عن المصداق، لكنّ حديثنا عنه يكون بواسطة المفهوم، حيث سيختلف الحكم حينئذ، فقد نتكلّم عن مفهوم الوجود بشرط لا، وقد نتكلّم عن مصداق الوجود بشرط لا؛ وبالتالي، توجد لدينا من أربعة إلى ثمانية لحاظات منفصلة؛ فعلينا أن نفكّك بينها عند عمليّة الانتقال. فإذا كان حديثنا عن المفهوم، ولاحظناه بلحاظ المصداق، فإنّه سيكون حتمًا انضماميّ وغير انتزاعيّ. وفي الفلسفة، حينما يُقال بشرط لا، فإنّ المراد منه بسيط الحقيقة؛ وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء و«ليس بشيء منها»، حيث إنّ «ليس» ومفهوم العدم هنا لا يُنتزعان ـ برأيي ـ من ذلك الوجود، بل على هذا الوجود أن يأتي، ويسري في الوجودات المقيّدة والمحدودة؛ ليُنتزع ـ حينئذ ـ مفهوم العدم من لحاظ هذه الوجودات؛ ثمّ يأتي مبدأ عدم التناقض إلى دائرة هذه المفاهيم، ويُنهي الأمر. وعليه، إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المفاهيم المتعدّدة بتعدّد تلك اللحاظات، فإنّ بعض هذه الأبحاث قد يتّخذ شكلًا آخر.

الدكتور السيّد محمد رضا حسيني بهشتي: كثيرًا ما يُشكِّل نفس الموضوع منطلَقًا لفهمه؛ ومن هنا، ولأجل تعيين نقطة البداية، يتحتّم علينا الرجوع إلى أصل الموضوع، حيث إنّ لهذا المنهج دخالة حتّى في تحديد المقاربات؛ أجل، يبقى لازمًا علينا العثور على معادِلات وبدائل جيّدة للمصطلحات، لكنّني مع ذلك أرى أنّ المصطلحات شبيهة بالعناوين المشيرة؛ ولهذا، لا ينبغي على الأساتذة أن يجمدوا عندها؛ إذ المطلوب من المصطلحات أن تدلّنا على جوانب الموضوع؛ في حين أنّنا نجدها هنا أضحت تتّصف بالموضوعيّة، بدل الطريقيّة. ففي كثير من الأحيان، قد نعتقد بامتلاكنا لمصطلح واحد في التراثين [طرفا الحوار]، ثمّ نكتشف بعد ذلك أنّ كلّ واحد من التراثين يُفسّره بوجه معيّن من دون أن تكون دلالته تامّةً بالنسبة لفهم الموضوع؛ وحينئذ، قد نرى أنفسنا مجبرين على إعادة تقويم تلك الاصطلاحات. إنّ هذا المنهج

سيُؤدّي إلى التراجع عن الحوار الحقيقيّ؛ أجل، ينبغي اختيار مصطلحات جيّدة، لكن، بشرط ألاّ يتسبّب ذلك في التمثيل [من المُثلة] بالموضوع، خلافًا لما حصل برأيي في أغلب الموارد.

وعلى أيّ تقدير، فإنّ الفلسفة ليست عبارة عن مصطلحات، بل هي التفكير بشأن واقعيّة ناتجة عن تجربة عميقة ترتبط ـ بنحو من الأنحاء ـ بحياتنا. ويبقى أنّ المسألة المهمّة المطروحة هنا ـ كما ألمح إلى ذلك سماحة الدكتور ـ أنّ حكاية هيغل هي حكاية الوجود في قلب الإدراك، بحيث لا يُمكننا التفكيك بينهما أبدًا؛ فهل إنّ هيغل يتحدّث هنا بلسان الواقعيّة التي تعني الانطباق؟ وعمومًا، يوجد هنا اختلاف في المبنى. لكن، ما هو المجال الذي تُطرح فيه هذه المسألة؟ فإذا كانت الواقعيّة عين الصيرورة، يجب أن يواكب المفهومُ الواقعيّةَ في حركتها خطوةً بخطوة؛ حتّى يتسنّى له ضمُّها؛ وبالتالي، ينبغي علينا توسعة المفهوم ـ نوعًا ما ـ أو الادّعاء أنّنا في صدد تعيينه؛ ومرّة أخرى، بمجرّد أن نعيّن المفهوم، نكون قد تخلّفنا عن الواقعيّة؛ وبالتالي، سنضطرّ مجدّدًا إلى القيام بهذا العمل، وننظر إلى الأمر بنحو ديالكتيكيّ. لكن، من جديد، تُطرح علينا مسألة أنّه ما يلزم من الموضوع هو أن يكون المفهوم قادرًا على الانفتاح على الواقعيّة خطوةً بخطوة، ثمّ الانغلاق بعد ذلك مرّة أخرى، غير أنّ هذه العمليّة بأيّ نحو ستتمّ؟ يقول: بنحو ديالكتيكيّ؛ وهنا، قد نتساءل بأنّ الديالكتيك بأيّ معنى تكون هنا؟ الجواب المقترح هو أن نقول: قد نحافظ هنا على المفهوم، ونجعل في قلبه الواقعيّة، بأيّ نحوٍ كان، ولو بذلك النحو الذي أشار إليه الدكتور بارسانيا في باب الحقيقة الأزليّة، لكنّني لا أعلم هل هذه الإمكانيّة متاحة لنا لأجل إدراك المفهوم العقليّ، أم لا؛ أجل، أنا لا أرى أنّ المعرفة منحصرة بهذا الطريق فقط؛ فقد نقول إنّها لا تحصل من خلال الإدراك العقليّ المفهوميّ، إلاّ أنّ ذلك لا يعني العدم، أو عدم المعرفة؛ وهو بحث آخر؛ لكن، ما لدينا هنا هو ادّعاء التراث الفلسفيّ ما بعد الطبيعيّ (الميتافيزيقيّ) إمكانيّة تأطير الواقعيّة برمّتها تحت إطار المفهوم العقليّ؛ وحينئذ، قد نطرح هذا السؤال: من أين أتيتم بهذه الدعوى؟ ومن قال إنّ الواقعيّة قد تُؤطّر بأجمعها بإطار العقل؛ وهذا ما يدّعيه هيغل أيضًا.

حجّة الإسلام والمسلمين السيّد يد الله يزدان بناه: لا زلت أصرّ على الاقتراح الذي طرحته؛ فقد سعى سماحة الدكتور لكي يُظهر لنا هيغل كشخصيّة تحمل معانٍ كبيرة؛ وأنا أقول: إنّ العمل الذي قمتَ به رائع؛ لأنّك تهدف منه إلى التقارب، حتّى تتّضح هويّة هيغل الفكريّة.

وأنا أيضًا أعتقد أنّ الفكر هو الأساس، إلاّ أنّ الاصطلاح لا يُقيّدنا، بل يفتح لنا الطريق، لكن بشرط أن يكون اختيارنا محسوبًا؛ ولا يخفى أنّه لا أحد من الفلاسفة يتوقّف عند الاصطلاح، بل يتوقّفون عند الواقع والوجود؛ لكن، يبقى أنّ تعامل الفلسفة يكون مع المصطلح؛ لأنّ مواجهة الواقع تحصل من خلال المفهوم. وأمّا بالنسبة لطرح مسألة «العقل الهيولانيّ الكلّيّ»، فأنا أعتقد أنّ هيغل كان يتوفّر في البداية على أرضيّة عرفانيّة؛ وحين التحقيق في مصنّفاته، قد نشعر أحيانًا في هذه المصنّفات بوجود أجواء توحيديّة قويّة؛ ومن هنا، بوسعنا الادّعاء بصراحة أكبر الآن أنّه جعل العقل الهيولانيّ بدل الله؛ لكن، من خلال هذا الطرح الذي قدّمه، فإنّ الهويّة الهيولانيّة للعقل تكون قد اكتملت. فبشأن هيغل، أعتقد أوّلًا أنّه: حينما بدأ فكرُه يتشكّل شيئًا فشيئًا، ويتميّز ببعض الأمور، فإنّ مجموعة من التغييرات الجوهريّة قد طرأت عليه، بحيث إنّ ماهيّته تبدّلت؛ أجل، أرى أنّ يعقوب بوهمه قد أثّر فيه كثيرًا؛ فحينما حصل لي تماس مباشر مع بوهمه، أثارني ذلك كثيرًا؛ لأنّ طبيعة أدبيّاته تختلف عن إكهرت؛ لأنّ إكهرت سمع عن الفضاء الفلسفيّ، وله اطّلاع عليه، بينما يعقوب بوهمه [عرفانيّ] خالص يسعى إلى بيان تلك الحقيقة التي شاهدها بنحو طبيعيّ وبلغة عرفيّة؛ لكن، حينما يتحوّل هكذا فكر عند هيغل، إلى ماذا سيؤول؟ أرى أنّه سيصير عقلًا هيولانيًّا كلّيًا. وتجدر الإشارة إلى أنّني لا أهدف من هذا الكلام إلى القول إنّ هيغل لم يجعل الوجود والفكر أمرًا واحدًا، بل هدفي التعرّف على النتيجة التي أفضى إليها ذلك الفضاء الكوبرنيكيّ. لقد قام بتحديد جميع هذه الأمور، وألغى الموضوع المتعالي، وتخلّى عن «الشيء في نفسه»، وتوجّه نحو أنا عليا، وحقيقة فكريّة كلّيّة، وصاغ الفكرُ ذاتَه بنحو كلّيّ ومعقول وفي إطار المعقوليّة.

لقد ظهرت المثاليّة الألمانيّة بعد كانط بشكل ميتافيزقيّ، والميتافيزيقا تبحث بدورها عن الوجود، كما أنّ المميّزات التي اختصّ بها هيغل ساقته في الأخير نحو تلك المميّزات التي عبّرتُ عنها بالعقل الهيولانيّ الكلّيّ؛ وهو مصطلح يحمل برأيي معان أكبر. أجدّد القول مرّة أخرى أنّ هذا ليس هو معناه الدقيق، لكن، في كثير من الأحيان، حينما كان هيغل يقول إنّ الوجود القسميّ يُكمّل نفسه في قلب الأشياء، كنت أقول: لكن، لماذا هذا الوجود القسميّ ناقص وفقير إلى هذا الحدّ؛ في حين أنّه كان من المفروض أن يُكمّل ذاته هنا. ثمّ، اكتشفت أنّ الأصل هو هذا؛ فكأنّ هيغل يرى ذلك الفكر الكلّيّ شبيهًا بالإنسان؛ وحينئذ، كيف يُمكن لإنسان

ناقص أن يصنع ذاته؟ فأنا أرى المسألة هكذا؛ ومن هنا، إذا كانت الواقعيّة بهذا النحو، فإنّ الفيلسوف المسلم سيدركها، وفي الوقت ذاته، سيكون لبّ البحث هو الوجود.

إنّني أعتقد بجدّ أنّ هيغل يبحث عن الوجود؛ ممّا يفتح باب الحوار حاليًّا أمام الفيلسوف المسلم؛ بمعنى أنّه سيقول: إنّ هذا الوجود الذي تتحدّث عنه مختلف عن الوجود الذي أتحدّث عنه؛ فلماذا يكون الوجود الذي تطرحه حقيرًا إلى هذا الحدّ؟ بل بإمكاننا أن نُبيّن أنّ المراد من الوجود بما هو وجود والكينونة المطروحة هنا هي تلك الكينونة المطلقة التي من شأنها أن تضمّ الجميع، لكن لماذا جعلتها هي الفكر؟ لماذا لا نقول إنّها الرحمة الكلّيّة؟ لماذا لا تكون حقيقتها الرحمة العامّة؟ أو لماذا لا تكون حقيقتها القدرة الكلّيّة؟ لماذا صارت حقيقتها هي الفكر؟ أنا أُدرك أنّ الفضاء الكانطيّ لم يُبق أيّ شيء آخر غير هذا الفكر، لكن، حينما أشرتَ إلى أنّ هذا هو مفاد كلام الآغا علي المدرّس، فإنّني أجيب بأنّه مخالف للمعنى الذي يُريده ذلك النصّ [المنقول عنه]؛ لأنّ العقل الكلّيّ الذي طرحه وقال عنه بعد ذلك إنّه وجود علميّ لا يمتلك ذلك المعنى أبدًا، بل إنّ المراد منه أنّه وجود حقيقةً وهويّةً؛ غاية الأمر أنّه مكتَنف في جميع أرجائه بالعلم؛ فحقيقته الوجوديّة غليظة، بحيث تسبّبت في صيرورة وجوده جمعيًّا؛ والوجود الجمعيّ ليس عبارة عن فكر مفهوميّ؛ فهو في قراءتَي الملاّ صدرا والآغا علي المدرّس وجوديّ، ولا يكون مفهوميًّا أبدًا؛ وبعبارة الدكتور طالب زادة: عين العلم، بل وبتعبير آخر: كلّه علم؛ غاية الأمر أنّه علمٌ حقيقته وجود.

ولقد ذكر الدكتور طالب زادة في كلامه أنّه ينبغي تغيير مكاني ماهيّته إنّيته وإنّيته ماهّيته؛ فمن ناحية، حقيقته وجود، ومن ناحية أخرى، حقيقته فكر، لكن، فكرٌ كلُّه وجود؛ وهذان رأيان مستقلاّن ومختلفان تمامًا. وعلى أيّ تقدير، فإنّ الآغا علي المدرّس وأمثاله يعدّون الهويّة والحقيقة للوجود، لكنّه نحوُ وجودٍ كلّه شعور؛ وبعبارة أخرى، إذا سألتهم عن هذه المسألة سيُجيبون: بناءً على أصالة الوجود، الوجود بكلّ شراشره وجود؛ ولهذا، ينبغي علينا القول إنّ الهويّة العقليّة ليست شيئًا آخر غير الوجود؛ وهذه مسألة ستُؤدّي إلى تغيير ماهيّة العديد من الأبحاث.

ولا يخفى أنّني لم أكن أهدف إلى الدخول في الأبحاث ذات الصلة بإمكانيّة الحوار؛ لأنّني

أعتقد بهذه الإمكانيّة؛ لكن، ينبغي البحث أوّلًا عن نقطة الافتراق؛ فإذا لم نعثر على هذه النقطة، وتوقّفنا عند الفروع، لن يتحقّق أيّ حوار جادّ؛ وهذا هو نفس ما سقط فيه سماحة الدكتور حينما أخذ بعين الاعتبار الثورة الكوبرنيكيّة، ثمّ سعى بعد ذلك إلى تفسير هيغل؛ ممّا تسبّب في إحداث شرخ. إنّني أعتقد بوجوب العثور أوّلًا على تلك النقاط؛ ولهذا، فإنّني أؤمن بفكرة عنوانها: «تعيّن العقل»، لكن، ليس بذلك المعنى الذي يسوقنا نحو النسبيّة، بل بمعنى أن يُقيّد العقل نفسَه ويُحدّده بتلك المبادئ التي وضعها، وينفتح وينغلق على الأشياء من خلالها؛ فهذه هي خاصّية العقل. والمسألة الأخرى المطروحة هنا أنّه علينا في نطاق الحوار التطرّقُ لروح بعض النظريّات التي لم يتمّ استيعابُها، وكذلك بسط بعض المطالب التي لم يجر الحديث عنها؛ للزوم هذا الأمر من أجل فهم روح الفكرة؛ ثمّ بعد ذلك، نشرع في التباحث مع الطرف المقابل؛ إذ ما لم نؤمن بهذه المنهجيّة، فإنّ الطريق سينسدّ أمامنا. وأمّا النقد الذي يرد على هذا الكتاب، فهو ارتقاؤه بهيغل عن طريق المفهوم؛ ولهذا، لن يكون بمقدروك تنحية نفس الأمر، ولو أنّك كنت تعتقد بعدم لجوئك لهذا الفعل؛ لكن السؤال المطروح هو: إذا قلنا إنّ هيغل يتعامل مع الواقع بنحو مفهوميّ، هل يجوز لنا الإشارة حينئذ إلى شيء آخر في فلسفته؟

حجّة الإسلام والمسلمين الدكتور عسكري سليماني أميري: حينما يُبرز كلّ فيلسوف فكره للواقع، فإنّه يكون بذلك قد فتح بابًا للحوار؛ اللهمّ إلاّ أن يعتقد بعدم إمكانيّة انتقال المفاهيم؛ أجل، ينبغي الالتزام في الحوار بقواعد مشتركة؛ ولهذا، فإنّ باب الحوار مفتوح على الدوام؛ لكن، للتوصّل في الحوار إلى نتيجة، ينبغي الشروع من المبادئ والأسس المشتركة. لقد سعى سماحة الدكتور إلى الحفاظ في كتابه على أصل امتناع التناقض، كما أنّ هيغل يقبل بهذا الأصل؛ غاية الأمر أنّه يسوق البحث إلى فضاء ينعدم فيه حقيقةً ذلك الأصل. وأمّا المسألة التي أشرت إليها في الجزء السابق من حديثي، فهي أنّه: حينما يُطرح البحث عن اللابشرط أو أقسام الوجود، يتعيّن علينا استخدام هذه المصطلحات بنحو منطقيّ؛ ولهذا، أرى أنّه كان من الجيّد لو اهتمّ سماحة الدكتور بهذا الأمر منذ البداية، حيث إنّ مصطلح اللابشرط يُطرح غالبًا في العرفان ذيل البحث عن الوجود؛ وذلك بالنحو التالي: لدينا وجود نجعله مقسمًا، ونصطلح عليه بالوجود اللابشرط المقسميّ؛ ثمّ نقسّمه بعد ذلك إلى ثلاثة أقسام كحدّ أقلّ: بشرط لا،

بشرط التعيّن (بشرط لا) واللابشرط [المقسميّ]؛ وقد اعتبر الملاّ صدرا أنّ الوجود بشرط لا هو واجب الوجود؛ وأمّا اللابشرط المقسميّ، فبحسب استنتاجي الشخصيّ كحدّ أقلّ، فإنّه لم يتحدّث عنه بشكل خاصّ، ولم يطرح بشأنه أحكامًا خاصّة؛ ولعلّه كان يرى أنّ الموجود بمعناه العامّ هو المقسم؛ لكن، يبقى أنّ المسألة المهمّة هنا اعتبارُ اللابشرط المقسميّ في العرفان الإسلاميّ هو وجود الله تعالى بعينه، واللابشرط القسميّ أحد الأقسام المقيّدة بقيد؛ فإذا قمنا بسحب هذا البحث قليلًا إلى الفلسفة، فإنّنا سنتمكّن بذلك من التوصّل إلى أبحاث رائعة؛ وهو العمل الذي قام به العلاّمة الطباطبائيّ حينما أدرج اللابشرط المقسميّ ضمن الأبحاث الفلسفيّة؛ وذلك عند تقريره لبرهان الصدّيقين الذي جعل «هذه الواقعيّة» مقسمًا، وأبرز أنّ الواقعيّة هي التي يكون أحد أحكامها أنّها واجبة للوجود، بحيث يكون اتّحاد واجب الوجود مع المقسم ـ في الحقيقة ـ عبارة عن اتّحاد القسم بالمقسم؛ ففي هذه الحالة، عندما يقول هيغل إنّ الوجود مطلق ويخلو من كّل تعيّن، علينا أن نرى ما هو مراده من الوجود؟ هل اللابشرط المقسميّ؟ فبالنظر بعض العبارات الخاصّة التي أوردها، قد يكون اللابشرط المقسميّ، لكن بالنظر إلى عبارات أخرى، قد يكون هو النفس الرحمانيّ والوجود اللابشرط القسميّ؛ ولهذا، علينا الانتباه إلى أنّه: إذا سحبتم الوجود إلى الأقسام، فلا بدّ أن يكون مقيّدًا بقيد، بل إنّ البشرط لا حتّى هو يكون مقيّدًا، حيث تحضرنا هنا عبارة عن العلاّمة الطباطبائيّ ذكرها في بعض مصنّفاته، ومفادها أنّ الوجود البشرط لا، يكون بشرط لا من الإمكان، لكنّه بحدّ ذاته مقيّد بمجموعة من القيود؛ خلافًا للمقسميّ الذي يخلو منها؛ وعليه، إذا أردنا اللجوء إلى هكذا تطبيقات، وتعيين أيّ نوع من الوجود تنطبق عليه تلك المضامين [والاصطلاحات] التي طرحها هيغل، يتعيّن علينا الالتزام بهذا المنطق؛ فما دام المقسم لم يتقيّد بأيّ قيد، لا يُمكننا الحصول على القسم أبدًا، ولو كان هذا القسم بشرط لا، أو بشرط شيء، أو لا بشرط؛ فهذه مجموعة من النقاط التي ينبغي علينا أخذها بعين الاعتبار.

الدكتور مجيد أحسن: أنتهز هذه الفرصة للإشارة إلى مجموعة من النقاط: الأولى تتعلّق بكلام الدكتور بهشتي الذي قال فيه: إنّ وظيفة الفلسفة التفكير في الواقع، وعلينا ألاّ نقع في ورطة الاصطلاحات والمفاهيم، حيث أشار الأستاذ يزدان بناه إلى أنّ عمل الفيلسوف مفهوميّ من الأساس؛ وهذا هو الموقف الصحيح بحسب ما يبدو لي؛ إذ إنّ الفلسفة ـ من حيث المبدأ

ـ حكايةٌ عن الساحة التي تتوحّد فيها الكثرات من خلال نظام عقلانيّ مفهوميّ. فمع أنّه من الممكن للفلاسفة الوصولُ إلى الواقع حينما يُواجهونه لأوّل مرّة، لكنّ حكايتهم عن هذا الواقع لا تتأتّى، إلاّ من خلال نظام عقلانيّ مفهوميّ؛ ممّا يلزم منه استخدام المفاهيم بنحو دقيق؛ لا سيّما بالنظر إلى الاختلافات الجوهريّة بين ميتافيزيقا ما قبل كانط وما بعده، حيث حلّت الميتافيزيقا المتعالية في قلب الزمان والمكان، وفقدت تعاليها وارتباطها بعالم القدس؛ ممّا أفضى إلى بروز كثير من الفوارق والاختلافات بين هذين الاثنين؛ وعليه، فإنّ استخدام المفاهيم لأجل التقريب بين هذين التراثين يستدعي إعمال دقّة خاصّة، بل ويتّصف بالموضوعيّة.

وأمّا النقطة الثانية، فترتبط بفهم مسألة «إنّا أو إيّاكم» في باب الفلسفة المقارنة؛ وعمومًا، فإنّ لكلّ طرف في ساحة الحوار موقفًا خاصًا؛ أفهل يُمكن ألاّ يكون للإنسان موقف ورأي في هذه الساحة؟ فساحة الذين لا يمتلكون أيّ موقف هي ساحة السكوت؛ ولهذا، فقد كان يسعى ابن سينا في كلامه الوارد في الشفاء إلى إيصال السوفسطائيّ إلى هذه النقطة: إنّك تُنكر الواقعيّة؛ وبالتالي، فإنّك لا تمتلك في الحقيقة أيّ موقف أو رأي؛ ولهذا، يتعيّن عليك السكوت. وأمّا البحث المطروح هنا، فناظر إلى أنّ «إنّا أو أيّاكم» لا معنى لها في بداية الحوار؛ لأنّ المقام هناك مقام: «فبشّر عبادي الذين يستمعون القول». فالمراد من «قل يا أيّها الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء» أنّه من الضروريّ الحصول على تصوّر دقيق على مستوى المبادئ التصوّريّة؛ وقد أشرت سابقًا إلى أنّه: عند دخول الفلسفة إلى العالم الإسلاميّ، فإنّ ما قام به الكنديّ أشعر بوجود ثنائيّة بين الموقف التأييديّ للفلسفة اليونانيّة، وموقف المخالفين للفلسفة في العالم الإسلاميّ؛ هذا، مع أنّنا نجد **أبا ريحان** يقول في كتابه **ما للهند** أنّ السبب في انحصار اهتمام العلماء المسلمين بالفلسفة والعلم اليونانيّين على مستوى الترجمة؛ مع أنّه كان لدينا في ذلك العصر: اطلبوا العلم ولو بالصين والهند، هو أنّ العلماء المسلمين حينما واجهوا كلّ تلك الأفكار، لم يشعروا بثنائيّة تجاه اليونان، ولم ينظروا إليها كثقافة محاربة؛ خلافًا للفكر الهنديّ الذي كانوا يعتبرونه ممثّلًا لحضارة منافسة.

وعلى أيّ تقدير، ينبغي الالتفات إلى أنّ الحوار يعتمد على التكافؤ في المواقف، وينطلق ـ كما قيل ـ من «سواء بيننا وبينكم»؛ ولو أنّه قد ينجرّ في الأخير إلى النقد والتحليل. وأمّا بالنسبة للمقاربة الثانية، فمفادها القسر؛ وهو الأمر الذي لجأ إليه الفارابي؛ فحينما أراد الفارابي الحكم

بين أفلاطون وأرسطو، كان يسعى من وراء ذلك إلى تقدّم الفكر الفلسفيّ وإبداعه وتسلّطه على الجزئيّات؛ الأمر الذي تحقّق فعلًا في التراث الإسلاميّ.

وأمّا مقاربة جمع الأفكار، فكانت تعتقد بوجود حقيقة علويّة وحكمة خالدة، وتُرجع الخلاف القائم بين جميع الفلسفات إلى مسألة الرمزيّة والإبهام، وتسعى إلى إعادة صياغة هذه الفلسفات في ضمن نظام جديد؛ وهذا عين ما قام به السهروورديّ، وحصل أيضًا مع الفلسفة المقارنة؛ ففي الفلسفة المقارنة، يُبحث أوّلًا عن نقاط الاشتراك والاختلاف، ثمّ يُلجأ في الأخير إلى النقد والتحليل؛ لكنّ السؤال المطروح هو: إلى ماذا نسعى من خلال هذا النقد والتحليل؟ وهل إنّ تقوية أحد الموقفين وتأييده هي الخطوة الوحيد والأخيرة المطلوبة؟ برأيي، قبل السعي نحو تحقيق فلسفة مقارنة، ينبغي علينا أوّلًا العمل على أن تكون هذه الفلسفة معاصِرة؛ ولمعاصَرة الفلسفة المقارنة شروط؛ من بينها: أن يهدف الحوار فيها إلى العثور على آفاق مشتركة، ويعتمد على أنّه لدينا مجموعة من القدرات المكنونة في الفلسفات السابقة، والتي علينا أخذها بعين الاعتبار في أوضاعنا المعاصرة؛ أفلم نقل إنّ الفلسفة حكايةٌ عقلانيّة ومفهوميّة عن الواقعيّة؟ أفهل إنّ الواقعيّة ساكنة؟ كلّ يوم هو في شأن؛ أي أنّ لهذا العالم تجلّيات دائمة؛ أفهل بمقدورنا أن ننكر أنّ تلك الواقعيّة التي تحدّث عنها العلماء الغربيّون هي التي رسمت عالمنا المعاصر؛ وكانت لها ـ في جميع الأحوال ـ مجموعة من التأثيرات؛ هذا، مع أنّني أعتقد بأنّ النقد يأتي بعد الفهم؛ مثلما أشار إليه الغزّالي في مقدّمة كتاب **مقاصد الفلاسفة**؛ ولهذا السبب، بوسعنا عقد هذه الحوارات بنحو متمركز على المسائل؛ وذلك لأجل الرفع من دقّة المبادئ التصوّرية، وإتاحة الفرصة للنقد والتحليل.

الدكتورة شمس الملوك مصطفوي: بصفتي المشرفة العلميّة على هذه الندوة، أتقدّم بجزيل الشكر إلى جميع الأساتذة؛ كما أقدّم بالغ شكري أيضًا للحضور المحترم، راجيةً التوفيق للجميع.

المصادر والمراجع

1. غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت 20 12.
2. فؤاد شاهين، مقدمة ترجمة كتاب: هيغل والهيغليّة للباحث الفرنسيّ جان فرانسوا، كيرفغان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2017.
3. «**فلسفة الحق**»- الموسوعة الجزء الثالث، الفقرة رقم 448 وما بعدها.
4. **تفسير هيغل للتمثّل** في الجزء الثالث من الموسوعة فقرات رقم 451 - 464.
5. مارتن هايدغر، **الوجود والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت.
6. **الموسوعة الهيغليّة** الجزء الثاني فقرة رقم 275 - إضافة - يقارن هيغل بين تجلّي الضوء وظهوره عندما يرتطم بحدّةٍ، وبين بلوغ «الأنا» مرحلة الوعي الذاتيّ من خلال وعيها بموضوعٍ غريبٍ عنها.
7. جورج طرابيشي، المرجع نفسه.
8. جيرار برا، **هيغل والفن**، ترجمة منصور القاضي.
9. هيغل، **الفن الرومانسيّ**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1978.
10. هيغل، **المدخل إلى علم الجمال**، ترجمة جورج طرابيشي، نفس الطبعة.
11. أبو القاسم ذاكر زاده، **فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة، إيران، طهران، منشورات «إلهام»، 2009م.
12. بيتر سينجر، **هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، 2000م.
13. جاك دونيت، **درآمدي بر هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محمّد جعفر بوينده، إيران، طهران، منشورات «فكر روز»، 1998م.
14. جان هيبوليت، **ناخشنودي آگاهي در فلسفة هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسي باقر برهام، إيران، طهران، منشورات مؤسّسة «آگاه»، 2008م، ص 210، بتصرّفٍ من قبل كاتبي المقالة في ترجمة مصطلحي الروح والنفي.
15. جوزيف ماك كورني، **هگل وفلسفة تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أكبر معصوم بيكي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م.
16. جون إن. فندلي وجون بربيج، **گفتارهايي در باره فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حسن مرتضوي، إيران، طهران، منشورات «چشمه»، 2008م.
17. كريم مجتهدي، **درباره هگل وفلسفه او** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م.
18. ليو راوتش، **فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عبد العلي دستغيب، إيران، عبادان وأصفهان، منشورات «پرسش»، 2003م.
19. الحرّاني، حسن بن علي بن شعبة ، **تحف العقول عن آل الرسول**ﷺ، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، إيران، قم، منشورات مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1995م.

20. جورج لوكاش، **هگل جوان: پژوهشى در رابطه ديالكتيک واقتصاد** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محسن حكيمي، إيران، طهران، منشورات نشر مركز، 2007م.

21. جورج فيلهلم فريدريك هيغل، **استقرار شريعت در مذهب مسيح** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات آگاه، 1990م.

22. جورج فيلهلم فريدريك هيغل، **حجيت و آزادي** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة الدكتور علي مراد خاني ضمن كتاب فيلسوف الثقافة المطبوع بمناسبة تخليد ذكرى الدكتور رضا داوري أردكاني، وتمّ تدوينه بجهود الدكتور حسين كلباسي أشتري، إيران، طهران، منشورات مؤسّسة الحكمة والفلسفة للدراسات، 2009م.

23. جان هيبوليت، **مقدمه بر فلسفه تاريخ هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات آگاه، 2007م.

24. **مجتهدي، كريم، 1377 هـ.ش،** المنطق من وجهة نظر هيغل، **معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة.**

25. **مجتهدي، كريم، 1373 هـ.ش،** اطلالة على الفلسفات الجديدة والمعاصرة في الغرب، **طهران: اميركبير.**

26. **وولتر تيرنس ستيس،** فلسفه هگل **(باللغة الفارسيّة)، الجزء الأوّل، ترجمه إلى الفارسيّة: حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات، شركت سهامي كتاب هاي جيبي، 1972 م.**

27. أحمد الربعيّ.

28. إمام عبد الفتاح إمام: **مقدّمة ترجمة كتاب هيغل**، فلسفة التاريخ، المجلّد الثاني (العالم الشرقيّ)، مكتبة مدبولي، القاهرة.

29. **تجربتي مع هيغل،** مجلة **أوراق فلسفيّة**، العدد السادس، القاهرة، 2002.

30. جميل قاسم: **هيغل وهتلر وأصول الاستبداد، جريدة الحياة،** 2005، https://goo.gl/zMqXRR.

31. خلدون شمعة: **الاستبداد الشرقيّ، مجلّة العرب**، ديسمبر 13، 2014https://goo.gl/ACYfyN.

32. سيّد آدم: **هيغل عنصريًّا، منتدى العقلانيّين العرب،** 2008، https://goo.gl/rf6PuM

33. الطيب تيزيني: **هيغل والشرق ذو البعد الواحد، جريدة الاتحاد،** 2009، https://goo.gl/fKMG3e.

34. عبد الواحد التهاميّ العلميّ: **هيغل والآخر، الكونيّة المعطوبة**، المنهل، 2015، https://goo.gl/X3sUGG.

35. عفيف فرّاج: **مجلّة الفكر العربيّ المعاصر**، مركز الإنماء القوميّ، لبنان، ع33، 1985.

36. إمام عبد الفتاح إمام. **المنهج الجدليّ عند هيغل**، دار التنوير للطباعة والنشر ط2 1982 ص33.

37. جان فرانسوا دورتيه. **معجم العلوم الإنسانيّة**، ترجمة جورج كتورة، المؤسّسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، ط1، 2009، بيروت.

38. جان هيبوليت. **دراسات في ماركس وهيغل**، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوم دمشق 1971 .

39. سلبيّة Négativité: عند هيغل سمة النقيضة الأطروحة المضادّة (لحظة دياكتيكيّة من لحظات الفكر). أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة المجلد الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 2001.

40. شيخ محمد. **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط1، 2008.

41. عبد الرحمان بدوي. **شلينج**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط2، 1981، بيروت.
42. عبد الفتاح ديدي. **فلسفة هيغل**، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1970.
43. فرنسوا شاتلي. **هيغل**، ترجمة جورج صدقني، مراجعة الأب فؤاد جرجس بربارة، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1970 ص80.
44. كافيين رايلي، **الغرب والعالم**، ج2، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، عالم المعرفة(ع97) 1986،الكويت.
45. نايجل سي. غابسون. فانونن، **المخيّلة بعد- الكولونياليّة**، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013.
46. نغوجي واثيونغو، **تصفية استعمار العقل**، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين، 2011، دمشق.
47. هربرت ماركيوز. **أساس الفلسفة التاريخيّة-نظريّة الوجود عند هيغل**-ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3 2007 بيروت.
48. هيغل. **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العوْنليّ، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت 2006.
49. هيغل. **فينومينولوجيا الفكر**، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنيّة للنشر والتوزيع، 1981.
50. هيغل: **العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1987.
51. أرسطو، **المقولات**، 2a4-1b25؛ ميتافيزيقا، Γ.2.
52. تحضيريّة: من حضَّر أي أدخل في الحضارة أو جعل (هـ) متحضّرًا، ترجمة كلمة (Civilisation) في صيغتها المصدريّة التفعيليّة.
53. خوليو أولالا ، أزمة العقل الغربيّ، السمة الاختزاليّة للعقلانيّة، ترجمة: كريم عبد الرحمن، فصلية «**الاستغراب**» العدد الأول، خريف 2015.
54. د. محمدي رياحي رشيدة، **هيغل والشرق**، دار ابن النديم ودار الروافد الثقافيّة، الجزائر، بيروت، 2012 .
55. دودو ديان، **أزمة الهويّة في العالم الغربيّ**، ترجمة: رواد الحسّيْني، فصليّة «**الاستغراب**» العدد الأوّل، خريف 2015.
56. عدنان سيلاجيتش، **مفهوم أوروبا المسيحيّة للإسلام** - تاريخ الأديان - نقله عن اللغة البوسنيّة جمال الدين سيد أحمد- المركز القوميّ للترجمة - القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 2016.
57. عفيف فرّاج - **هيغل والاسلام** - غربة الروح الحرة بين الشرق و»ثورته الإسلاميّة» - مجلة «**الفكر العربي المعاصر**»، العدد 33/ك1 1984، ك2 1985.
58. محمد عثمان الخشت - **نقد صورة الإسلام عند هيغل** - فصلية «**الاستغراب**» العدد العاشر - شتاء 2018.
59. محمود حيدر - **الغيرية البتراء** - فصلية «**الاستغراب**» - العدد العاشر» - شتاء 2018.
60. كمالي، مسعود، **تصور الآخر: تمييز ممأسس وعنصريّة ثقافية**، فصلية **الاستغراب**، العدد العاشر، شتاء 2018 ، ترجمة طارق عسيلي.
61. هشام جعيط، **أوروبا والاسلام** (بيروت - دار الحقيقة، ط 1، الترجمة العربية 1980).
62. هيغل، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ترجم الفصل الخاص بالفلسفة الإسلاميّة إلى العربيّة.
63. هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ كما ينقلها سيلاجيتش** ـ المصدر نفسه.

64. أوغست كورنو، **أصول الفكر الماركسيّ**، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الأداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1968.

65. ج. بليخانوف، **تطور النظرة الواحديّة للتاريخ**، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، 1969.

66. د. زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثاليّة المطلقة**، دار مصر للطباعة والنشر، 1970.

67. راشد البراوي، **التفسير الاشتراكيّ للتاريخ**، مختارات من فريدريك إنجلز، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1947.

68. ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1979، ص 14-44.

69. هنري أيكن، **عصر الأيديولوجيا**، ترجمة فؤاد زكريا، الأنجلو المصريّة، القاهرة سنة 1963.

70. هنري لوفيفر، **المنطق الجدليّ**، ترجمة إبراهيم فتحى، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 1978.

71. هيبوليت، **ماركس وهيغل**، ترجمة جورج صدقني، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1971.

72. هيغل، **أصول فلسفة الحقّ**، المجلد الأول، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت، الطبعة الثانية، 1983.

73. هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الأول، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1980.

74. هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

75. بيير هاسنز، «**جورج فلهلم فردرش هيغل**: 1770-1831»، ترجمة آلان بلووم، في: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي (محرّرًا)، تاريخ الفلسفة السياسيّة من جون لوك إلى هيدجر، الجزء الثاني، ترجمة محمود سيد أحمد وإمام عبد الفتاح، القاهرة، المشروع القوميّ للترجمة-المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

76. فالح عبد الجبار، «**المقدّمات الكلاسيكيّة لمفهوم الاغتراب: هوبز، روسو، هيغل**»، **مجلّة الكوفة**، السنة الأولى، العدد الأوّل، جامعة الكوفة، خريف 2012.

77. فالح عبد الجبار، **الاستلاب: هوبز، لوك، روسو، هيغل، فويرباخ، ماركس**، بيروت، دار الفارابي، ط.1، 2018.

78. محمد سالم سعد الله، «**مدرسة فرانكفورت: النظريّة النقديّة وفلسفة النص**»، مجلة **الآداب والعلوم الاجتماعيّة**، جامعة سطيف [الجزائر]، كلّيّة الآداب والعلوم الاجتماعيّة، العدد التاسع، أكتوبر 2009.

79. محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، بيروت-الجزائر-الرباط، منشورات ضفاف-الاختلاف-دار أمان، ط.1، 2014.

80. هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونليّ، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة-مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2006.

81. ولتر ستيس، **فلسفة الروح**: المجلد الثاني من فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، 2005.

82. الاستغراب، العدد : 10، السنة الرابعة - شتاء 2018 م / 1439 هـ

83. محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، القاهرة، دار الثقافة العربيّة(سلطان)، 19

84. أورسيل ماسون، **فلسفة الشرق**، باريس، الكان 1938، ص 24. عن فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجماليّ، دمشق، دار طلاس، 1991.

85. **المعقول واللامعقول في الأديان** (جامعة القاهرة 1993)، نشره دار نهضة مصر، 2.

86. وولتر ستيس، **فلسفه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م.

87. حسن أمين، **برداشتي از مشاعر ملّا صدرا** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات فراهاني، 1972م.

88. جون بلامناتز، **فلسفه اجتماعي وسياسي هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حسين بشيريه، إيران، طهران، منشورات ني، 1992م.

89. عبد الله جوادي الآملي، **شرح حكمت متعاليه اسفار اربعه** (باللغة الفارسيّة)، القسم الأوّل من الجزء السادس، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 2007م.

90. مهدي دهباشي، **پژوهشي تطبيقي در هستي شناسي وشناخت شناسي ملّا صدرا ووايتهد** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات علم، 2007م.

91. محمّد حسين دهقاني محمود آبادي، ملّا **صدرا وتحليل عقلاني معاد جسماني** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة أنديشه الفصلية الدينيّة، تصدر من جامعة شيراز، 2010م، العدد 36، الصفحات 101 إلى 124.

92. بيتر سينجر، **هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات طرح نو، 2000م.

93. محمّد شريفاني، **نظريه حركت جوهري: پيامدهاي فلسفيّ وتربيتي** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة **أنديشه** الفصلية الدينيّة، تصدر من جامعة شيراز، 2008م، العدد 29.

94. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، 1981م.

95. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **أسفار أربعه** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة وشرحه عبد الله جوادي الآملى، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م.

96. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **رسالة القطب والمنطقة**، تصحيح حسن حسن زاده الآملى، إيران، طهران، منشورات بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1999م.

97. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتصحيح جلال الدين آشتيانى، إيران، قم، منشورات بوستان، 2001م.

98. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في أسفار أربعه العقليه** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محمّد خواجوي، إيران، قم، منشورات مطبعة، 2004م.

99. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **رسالة سه أصل** (باللغة الفارسيّة)، مقدّمة وتصحيح محمّد خواجوي، إيران، طهران، منشورات مولى، 2005م.

100. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، أسرار الآيات، تصحيح محمّد موسوي، إيران، طهران، منشورات حكمت، 2006م.

101. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **المشاعر**، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م.
102. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، **تفسير القرآن الكريم**: سورة يس، تصحيح محمّد خواجوي، إيران، قم، منشورات بيدار، 1402هـ.
103. محمّد فتحعلي خاني، **بنياد انسان شناختي اخلاق در حكمت متعاليه** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة إنسان پژوهي ديني، السنة السابعة، العدد 24، 2010م.
104. بين كيمبل، **فلسفة تاريخ هگل** (باللغة الفارسيّة)،، ترجمه إلى الفارسيّة عبد العلي دستغيب، إيران، طهران، منشورات بديع، 1994م.
105. روجيه جارودي، **شناخت انديشه هگل** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، إيران، طهران، منشورات اگاه، 1983م.
106. كريم مجتهدي، **دربارة هگل وفلسفة او** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م.
107. جواد مصلح، **فلسفه عالي يا حكمت صدر المتالهين** (باللغة الفارسيّة)، تلخيص وترجمة لمباحث (الأمور العامّة والإلهيات) من كتاب الأسفار الأربعة، إيران، طهران، منشورات جامعة طهران، 1974م.
108. مرتضى مطهّري، **مقالات فلسفيّ** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات صدرا، 1994م.
109. حسن مهرنيا، **مراتب تجلي روح در تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة فلسفه دين، السنة السادسة، العدد السادس، 2008م.
110. محسن نقد علي، **نظريه حركت جوهري ومسئله ماده وصورت** (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة پژوهش هاى إسلامي، السنة الرابعة، العدد السادس، 2010م.
111. جورج ولهلم فريدريك هيغل، **عقل در تاريخ** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات جامعة آريا مهر، 1957م.
112. جورج ولهلم فريدريك هيغل، **خدايگان وبنده** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، 1989م.
113. جان هيبوليت، **پديدار شناسي روح بر حسب نظر هگل** (باللغة الفارسيّة)، اقتباس وتدوين كريم مجتهدي، إيران، طهران، منشورات علمى وفرهنگى، 2004م.
114. مرتضى مطهّري، **تفسير قرآن** (باللغة الفارسيّة)، ج 1 - 2.
115. مرتضى مطهّري، **شرح مبسوط منظومة** (باللغة الفارسيّة).
116. مرتضى مطهّري، **شناخت در قرآن** (باللغة الفارسيّة).
117. مرتضى مطهّري، **فلسفه تاريخ** (باللغة الفارسيّة)،.
118. مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (باللغة الفارسيّة).
119. مرتضى مطهّري، **علوم اسلامي** (باللغة الفارسيّة).

1. Howard P. Kainz; ***Hegel`s Phenomenology***; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976.
2. Inwood M. J.; ***Hegel***, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983.
3. Loewenberg J. [editor]; ***Hegel Selections***, Charles Scribners Sons; New York, 1957.
4. Rockmore Tom, ***on Hegel`s Epistemology an Contemporary Philosophy***, Humanities Press, Newjersey, 1996.
5. Taylor Charles, ***Hegel***; Cambridge University Press, U. K., 5 - 5 - 1977.
6. Westphal Kenneth R.; "***Hegel`s manifold response to skepticism***" in the phenomenology of spirit, proceedings of the Aristotelian society, 2003, 103.2.
7. Beiser, R. Frederick, 2005, ***Hegel***, NewYork and London: Routledge and Taylor & Francis Group.
8. Fackenheim, Emil. L, 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s thought***, university of Chicago Press.
9. Goldstein, Y. D, 1989, ***Hegel`s Lectures on the Philosophy of Religion***, One - Volume Edition, The Lectures of 1827, Trans by: R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, University of California press.
10. Goldstein, Y. D, 2006, ***Hegel`s Idea of Good Life, from Virtue to Freedom***, Early Writings and Mature Political Philosophy, Netherlands: Springer.
11. Hegel, G. W. F, 1948, ***Early Theological Writings***. Trans. T. M. Knox; with an introduction and fragments translated by Richard Kroner. Philadelphia: University of Pensylvania.
12. Hegel, G. W. F, 1984 A , ***Hegel` s Lectures on the Philosophy of Religion*** - Volume 1, Introduction and the Concept of Religion, University of California Press.
13. Hegel, G. W. F, 1984 b, Three Essays, 1793 - 1795: ***The Tübingen Essay, Berne Fragments***, and ***The Life of Jesus***. Eds. and Trans. Peter Fuss and John Dobbins. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
14. Hegel, G. W. F, 1988, ***Hegel`s Lectures on the Philosophy of Religion***, One - Volume Edition, The Lectures of 1827, Trans by: R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, University of California press.
15. Hegel, G. W. F, 1997, ***Religion is one of our greatest Concerns in Life***, Ed. By Peter C. Hodyson.
16. Hodgson, peter, 2005, ***Hegel and Christian Theology***, A reading of the Lectures of Religion, Oxford University Press.
17. Heidegger, M, 1967, ***What is thing?*** Trans, W. B. Barton & V. Deutsch, Indiana: Gateway Editions Ltd.
18. Hodgson, Peter. C, 1997, G. W. F. ***Hegel: Theologian of the Spirit***. Minneapolis: Fortress Press.
19. Inwood, Michael, 1985, ***Hegel***, New York: Oxford University Press.

20. Lukacs, G, 1975, ***The Young Hegel***, trans. R. Living stone, London: Merlin press.
21. Stern, Robert, 1998, ***Critical Assessments***, volume II, London & New York.
22. Yerkes, James, 1983, ***The Christology of Hegel***, State University of New York Press.
23. Yovel, Yirmiyahu, 1998, Dark Riddle, ***Hegel, Nietzsche, and the Jews***, Polity Press.
24. BOSSUET, Discours sur l'histoire universelle. Tours, 1899.
25. crit en 1793, dans Hegels Theologische Jugendschriften, Tiibingen, Nohl, 1907.
26. DESCARTES, OEuvres (Adam et Tannery), tome X, 1978.
27. HEGEL, Journal a»un voyage dans les Alpes bernoises, traduit par R. Legros, 1988.
28. HEGEL, La raison dans l'histoire (Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire), traduit par K.
29. HEGEL, Science de la logique, II, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981.
30. ID., Encyclopédie des sciences philosophiques, traduit par B. Bourgeois, I, Paris, Vrin, 1970.
31. KANT, dans Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique
32. MANDEVILLE, La Fable des abeilles, avec un commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers.
33. Papaoiannou, Paris (Le monde en 101965 ,(18/, p. 102 et 108- 109.
34. SCHELLING, Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, traduit par J.-F. Marquet, Paris, P.U.F,.
35. SCHELLING, Le système de Vidéalisme transcendantal (1800), traduit par Ch. Dubois, Louvain, 1978.
36. SCHILLER, « Qu'appelle-t-on histoire universelle, et pourquoi l'étudie-t-on ? » (1789), dans Mélanges,
37. tendent à l'avantage du public, traduction de l'anglais sur la 6e édition, Londres, 1740.
38. traduction française par F. Wege, Paris, 1840.
39. Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy.
40. Buchner, ***Hartmut and Otto Poggeler***, eds. 1968, "Differenz des Fichteschen and Schellingschen systems der philosophie", Jenaer Kritische schriftens. Haburg: Meiner.
41. Fackenhein, Emil L. 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s Thought,*** Bloomington: Indian University Press.
42. Glochner, Herman, ed. 1928, ***Volesungen uber die Gesckichte der philosophie*** 3 vols., Samliche Werke XVII - XIX. Stuttgart: formann.
43. Hegel, G. W. F., 1952, ***Phanomenologie des Geistes***, ed, Johannes Hoffmeister, Hamburg: meiner.
44. Hegel, G. W. F., 1987, ***The phenomenology of Mind***, translated with an introduction and notes by J. B. Baillie, Harper Colophon books, Hagerstown, San Francisco, London: M. Y.

45. Hoff Meister, Johannes, ed. 1940, ***Einleitung in die Geschichte der philosophie***, Hamburg: Meiner.
46. Lasson, George, ed. 1962, ***Glauben and Wissen***, Hamburg: Himmelheber.
47. Lasson, George, ed. 1963, ***Wessenschafr der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner.
48. Lauer, S. J. Quentin, 1976, ***Areading of Hegel`s Phenomenology of Spirit***, chapter 9, New York: Fordham University Press.
49. Lauer, S. J. Quentin, 1977, "***The Phenomenology of Reason***" ***&*** "***Human Autonomy and Religious affirmation in Hegel***", in Essay in Hegelian Dialectic, New York: Fordham University Press.
50. 1- Zeitschrift für philosophische Forschung.
51. BOSSUET, Discours sur l'histoire universelle. Tours, 1899.
52. Crit en 1793, dans Hegels Theologische Jugendschriften, Tiibingen, Nohl, 1907.
53. DESCARTES, OEuvres (Adam et Tannery), tome X, 1978
54. Encyclopédie de DIDEROT (17511780-), article : Tromer, Art.
55. HEGEL, Journal a»un voyage dans les Alpes bernoises, traduit par R. Legros, 1988.
56. HEGEL, La raison dans l'histoire (Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire), traduit par K. Papaoiannou, Paris (Le monde en 101965 ,(18/, p. 102 et 108- 109.
57. HEGEL, Science de la logique, II, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981.
58. ID., Encyclopédie des sciences philosophiques, traduit par B. Bourgeois, I, Paris, Vrin, 1970,
59. ID., Jenenser Realphilosophie II, Leipzig, Meiner, 1931.
60. ID., La raison dans l'histoire, p. 107 (traduction modifiée).
61. ID., Phénoménologie de l'esprit, traduit par J.P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
62. ID., Principes de la philosophie du droit, traduit par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975.
63. KANT op., cit.
64. KANT, dans Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique
65. Le Petit Larousse, édition 1994, article : Ruse
66. MANDEVILLE, La Fable des abeilles, avec un commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers. tendent à l'avantage du public, traduction de l'anglais sur la 6e édition, Londres, 1740.
67. SAINT-JUST, Discours de Ventôse — 26 février 1794
68. SCHELLING, Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, traduit par J.-F. Marquet, Paris, P.U.F,1983,.
69. SCHELLING, Le système de Vidéalisme transcendantal (1800), traduit par Ch. Dubois, Louvain, 1978.

70. SCHILLER, «Qu'appelle-t-on histoire universelle, et pourquoi l'étudie-t-on ? » (1789), dans Mélanges, traduction française par F. Wege, Paris, 1840.
71. G.W.F Hegel , Encyclopédie des Sciences Philosophieques (2) Philosophie de la Nature.
72. Garaudy: La Pensée de Hegel.
73. Hegel, Phénoménologie de l'esprit, tr. Jean Pierre LeVebvre, Aubier 1991.
74. Jean Hyppolite , Etudes Sur Marx et Hegel, éditions Marcel Riviére et cie, Paris , 1955.
75. Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Ludwig Siep, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines.
76. Vocabulaire Technique et Critique et de la philosophie ,P.U.F ?Paris 2em 1972.
77. Boyne Roy (1994) Foucault and Derrida, ***The Other Side of Reason,*** London: Routledge.
78. Bryonvan, Ipid, P,75.
79. Daniel N. (1960 Norden) ***Islam and the West***: the Making of an Image, Edinburgh: Edinburgh University Press.
80. Emanuel Chukwidi Eze (1999) ***Race and the Enlightenment***.
81. Lewis John (1975) ***Max Weber and value-free-sociology***, London: Lawrence and Wishart.
82. Foucault Michel (1977) ***Discipline and Punish, The Birth of the Prison***, London: Penguin books Ltd.
83. Hegel, ***Leçons sur la philosophie de L'histoire***,.
84. Hegel ،***Lectures on the Philosophy of History*** ،New York ،Dover Publications.1956 .
85. Hulin M, ***Hegel et l'Orient*** , éd, Vrin, Paris, 1979.
86. is Kwan Im Thong Hood Cho Temple professor at Yale-NUS College in Singapore, professor of philosophy at Vassar College in New York, and chair professor at Wuhan University in China. His latest book is Taking Back Philosophy: ***A Multicultural Manifesto*** (2017), with a foreword by Jay L Garfield.
87. Southern R. W. (1962) ***Western Views of Islam in the Middle Ages***, Cambridge: Harvard University Press.
88. Georgr Lukacs: ***The Young Hegel***, Trans by Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1972.
89. Karl Marx: ***Economic and Philosophic Manuscripts of 1844***, Progress Publishers, Moscow, Third Printing, 1967, PP. 139- 140.
90. R.S. Peters: ***Hegel and the Nation*** - State (in) Political Ideas, (ed) by Thomson, D. Penguin, Books, 1984, P.135.
91. Walter Koufmann: ***From Shakespearet to existentialism***, Princeton, University Press, New York, 1980.
92. Axel Honneth, ***The Struggle for Recognition***: The Moral Grammar of Social Conflicts, Translated by Joel Andeson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.

93. Borna Radnik, «***The Absolute Plasticity of Hegel's Absolutes***», Crisis Critique, Vol. 4, Iss. 01
94. Claude SPENLEHAUER, «***Qu'est-ce Que L'Alienation***?», Master 2 Education, Formation et Intervention sociale Université Paris 8, Vincennes/Saint-Denis, Juin 2015.
95. Devorah Kalekin-Fishman, «***Alienation***: ***The critique that refuses to disappear***», Current Sociology Review, Vol. 63, N°.06, 2015.
96. Diane Einblau, «***Allienation***: ***A Social Process***», A Thesis Submitted In Partial Fulfilment Of The Requirements For The Degree Of Master Of arts, The Department Of Political Science, Sociology and Anthropology, Simon Fraser University, December 1968.
97. Eduardo Jochamowitz CＪrdenas, «***La dialectique de l'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel***», Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Master en Philosophie, Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie, arts et lettresö , cole de Philosophie, Année académique 2016.2017-
98. Francis-Paul Benoit, ***Les ideologies politiques modernes*** :***le temps de hegel***, paris, Presses Univeritaires de France, 1980.
99. Franck Fischbach, «***Transformations du concept d'aliénation***. ***Hegel, Feuerbach, Marx***», Revue germanique internationale, Vol.08, 2008.
100. Franck Fischbach, «***Transformations du concept d'aliénation***. ***Hegel, Feuerbach, Marx***», Op.Cit, P96..
101. François Lavoie, «***Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse***», Aspects sociologiques, vol. 12, N°. 01, avril 2005.
102. G. W. F. Hegel, Leçons sur 1´histoire de la philosophie, Introduction : Système et histoire de la philosophie, Traduit de l'allemand par J. Gibelin, Gallimard, 1954.
103. Georg LukＪcs, ***History and Class Consciousness***: ***Studies in Marxist Dialectics,*** Translated by Rodney Livingston,. The Mit Press Cambridge, Massachusetts, 1971.
104. H. B. Action (1967), «hegel, georg wilhelm friedrich (17701831-)», Bibliography updated by Tamra Frei (2005), In Donald M. Borchert, Editor in Chief, Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, Vol.04., Macmillan Reference USA-Thomson Gale, 2006.
105. Herbert Marcuse, ***Reason and Revolution***: ***Hegel and The Rise of Social Theory***, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 2nd Edition, 1941.
106. IstvＪn MészＪros, Marx's Theory of Alienation, Andy Blunden, 1970.
107. J. Peter BURGESS, «***Force et Resistance dans La Philosophie Politique de Hegel***», Thèse presente pour obtenir le grade de Docteur, Discipline/Spécialité : Philosophie, Université François-Rabelais De Tours, Ecole Doctorale shs, 26 mars 2010.
108. Jean Pichette, »L'aliénation dans un monde de fous: L'héritage précieux de grand-papa Marx à l'heure des sciences administratives», Liberté, N°.302, Winter 2014.

109. Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.(1754)
110. Kalekin-Fishman and Langman, «***Alienation***», Sociopedia.isa, Editorial Arrangement of Sociopedia.isa, 2013.
111. Karam Adibifar, «***Technology and Alienation in Modern-Day Societies***», International Journal of Social Science Studies, Vol. 04, N°. 09, September 2016.
112. Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande (1848) Première partie: Feurbach, Traduction française, 1952. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002.
113. Karl Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy, Progress Publishers, Moscow, First Published, 1859.
114. Karl Marx, Economic & Philosophic Manuscripts of 1844, Progress Publishers, Moscow, First Published, 1959.
115. Kirk F. koerner, «***Political Aliénation***», a thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of master of arts, the faculty of arts, dept. of political science, university of british columbia, april 1968, P.i (abstract).
116. Lawrence M. Hinman, «***The Starting Point of Philosophical Reflection***: ***Nihilism or Alienation*?**», Philosophy Today, Vol. 21, N°. 14/, Spring, 1977.
117. Ludz, P. C., 1973: L'alienation comme concept dans les Sciences Sociales [Alienation as a Concept in the Social Sciences, In: Current Sociology / La Sociologie Contemporaine, Vol. 21, N°. 01, 1973.
118. Marc Herceg, « Le jeune Hegel et la naissance de la réconciliation moderne, essai sur le fragment de Tübingen (17921793-)», Lesö tudes philosophiques, vol. 70, N°.03, 2004.
119. Marc LENORMAND et Anthony MANICKI, «La critique philosophique en action :Marx critique de Hegel dans l'Introduction générale à la critique de l'économie politique(1857)», Revue de Sciences humaines [En ligne], 13 | 2007, mis en ligne le 22 janvier 2009, consulté le 12 octobre 2018. URL : http://journals.openedition.org/traces/309; DOI : 10.4000/traces.309
120. Matthew Greaves, «***Cycles of Alienation*** : ***Technology and Control in Digital Communication***», New Proposals : Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry, Vol. 09, N°. 01, November 2016.
121. Muhammad Iqbal Shah, «***Marx's Concept Of Alienation and Its Impacts On Human Life***», Al-Hikma, Vol. 35, 2015.
122. Nancy Fraser, «***Social Justice in the Age of Identity Politics***: ***Redistribution, Recognition, and Participation***» In Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution Or Recognition? A Political-Philosophical Exchange, Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke Verso, London-New York.

123. Neni Panourgi» ,Alienation», in William A. Darity Jr. (Editor in Chief), International Encyclopedia of the Social Sciences, USA, Macmillan Reference, 2nd edition, Vol. 01, 2008.

124. Ousmane Sarr, Le problème de l'aliénation : Critique des expériences dépossessives de Marx à LukJcs, Préface de Stéphane Haber, Paris, L'Harmattan, 2012, En marge d'une.

125. Paul Franco, Hegel's Philosophy of Freedom, New Haven: Yale University Press, 1999.

126. Robert B. Pippin, «***Hegel on Social Pathology*: *The Actuality of Unreason***», crisis & critique, Vol.04, Iss. 01.

127. Sevg DOGAN, «***Hegel and Marx On Alienation***», In partial fulfillment of The requirements for the degree of Master of arts In the department of philosophy, Middle East Technical University, february 2008.

128. Slavojž iek, «***The Politics of Alienation and Separation*: *From Hegel to Marx... and Back***», crisis & critique, Vol.04, Iss. 01.

129. Stéphane Haber, «Le terme «aliénation» (« entfremdung ») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel », Philosophique, 8 | 2005, 5- 36. Conclusions

130. Todd McGowan, «***The End of Resistance*: *Hegel's Insubstantial Freedom***«, Continental Thought & Theory A journal of intellectual freedom, Vol.01, Iss.01: What Does Intellectual Freedom Mean Today.

131. Yvon Quiniou, «***Pour une actualisation du concept d'aliénation***», Actuel Marx, vol. 39, N°.01, 2006.,

132. Hegel ،Lectures on the Philosophy of Religion ،the Lectures of 1827 ،edited by Peter C. Hodgson، tr. By R. F. Brown ،P. C. Hodgson ،and J. M. Stwart with the assistance of H. S. Harris ،University of California Press،1988 .

133. Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ، Walter Jaescke، Hamburg، 1983 - 1985، S. 63.

134. Werke، Suhrkamp، 16، S. 27 - 8.

135. Hodgson، Editorial Introduction To Hegel's Lectures.

136. Kant، Religion within the Limits of Reason alone.

137. Edwards, Paul. (1967). The Encyclopedia Of Philosophy. Vol .3. The Macmilan Campany and The Free Press. New York

138. Hegel, G. W. F. (1961), Phenomenology of Mind Translated. with an Introduction and Notes by J. B. Baillie. Printed in Great Britain. Fifth Impression, Billing and Sons LTD.

139. Hegel, G. W. F. (1969), Hegel's Science of Logic. A. V. Miller. New York: Humanity.

140. Hegel, G. W. F. (1975), Hegels' Logic. translated by william Wallace. Oxford and London. Oxford Univerity Press.

141. Inwood, M. J. (1994), Hegel. London and Boston and Melborn and Henley. Routledge and Kengan Paul.

142. Marx, Werner. (1975). Hegel's Phenomenology of Spirit. A Commentary Based on the Preface and Introduction Translated by Peter Heath, The University of Chicago.

143. Buchner, ***Hartmut and Otto Poggeler***, eds. 1968, "Differenz des Fichteschen and Schellingschen systems der philosophie", Jenaer Kritische schriftens. Haburg: Meiner.

144. Fackenhein, Emil L. 1967, ***The Religious Dimension in Hegel`s Thought,*** Bloomington: Indian University Press.

145. Glochner, Herman, ed. 1928, ***Volesungen uber die Gesckichte der philosophie*** 3 vols., Samliche Werke XVII - XIX. Stuttgart: formann.

146. Hegel, G. W. F., 1952, ***Phanomenologie des Geistes***, ed, Johannes Hoffmeister, Hamburg: meiner.

147. Hegel, G. W. F., 1987, ***The phenomenology of Mind***, translated with an introduction and notes by J. B. Baillie, Harper Colophon books, Hagerstown, San Francisco, London: M. Y.

148. Hoff Meister, Johannes, ed. 1940, ***Einleitung in die Geschichte der philosophie***, Hamburg: Meiner.

149. Lasson, George, ed. 1962, ***Glauben and Wissen***, Hamburg: Himmelheber.

150. Lasson, George, ed. 1963, ***Wessenschafr der logic***, 2 vols, Hamburg: Meiner.

151. Lauer, S. J. Quentin, 1976, ***Areading of Hegel`s Phenomenology of Spirit***, chapter 9, New York: Fordham University Press.

152. Lauer, S. J. Quentin, 1977, "***The Phenomenology of Reason***" ***&*** "***Human Autonomy and Religious affirmation in Hegel***", in Essay in Hegelian Dialectic, New York: Fordham University Press.

153. Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy.

154. Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy.

دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 2

هيغل

مقاربات انتقادية لنظامه الفلسفي

هذا الكتاب

يتّخذ هيغل من الديالكتيك دُربةً لفهم العالم وكشف أحاجيه. إلا أنّه لم يجرِ في دربته مجرى الحكيم اليونانيّ هيراقليطس، حيث أسّس للجدل كصراط لفهم الكون بوصفه انسجامًا محضًا لا تفاوت فيه. بدل أن يمضي هيوم بجَدَلِه نحو الانسجام والتكامل في نظام الوجود، سينتهي أمره إلى الوقوع في مَصْيَدة النقائض. ومع أنّه ابتنى استراتيجيّته المعرفيّة على مبدأ التضادّ بين الأشياء والأفكار، إلا أنّ هذا المبدأ لا يلبث أن ينتهي إلى تناقضٍ صريحٍ.

في هذا الكتاب مقاربات تحليلية نقدية شارك فيها جمعٌ من المفكّرين والباحثين الغربين من العالمين العربي والإسلامي وهي تقترب على نحو الإجمال من أبرز الأنحاء المؤسِّسة للميتافيزيقا الهيغليّة بوجهيها الأنطولوجيّ (علم الوجود) والإبستمولوجيّ (علم المعرفة).

من المدخل



http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com